

SERGIO CARLETTO

Salvezza ed Ecumene

Il recente dibattito sulla dottrina
della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)



EDB



**Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose**

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROgger
7. S. CARLETTI, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*

SERGIO CARLETTO

Salvezza ed Ecumene

**Il recente dibattito sulla dottrina della
giustificazione per fede in Germania
(1997-1999)**



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi, Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger, Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian Troll, Lorenzo Zani

CARLETTO, Sergio

Salvezza ed ecumene : il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania : (1997-1999) / Sergio Carletto. - Bologna : EDB, 2003. - 310 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 7)

Segue appendice

ISBN 88-10-40382-7

1. Giustificazione per fede - Controversie - Germania - 1997-1999
2. Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione 3. Cattolicesimo e protestantesimo

234.7

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2003 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40382-7

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2003

Indice

Premessa	9
Introduzione	13
 Capitolo primo: Profilo storico della dottrina della «giustificazione per fede»	
1. La giustificazione per fede dalle origini ad oggi	19
2. Il problema della giustificazione per fede del peccatore	21
3. La giustificazione per fede nella teologia evangelica tedesca tra Ottocento e Novecento	33
4. Il cattolicesimo alla riscoperta di Lutero: la giustificazione per fede	48
5. La stagione del dialogo (1965-1998)	56
 Capitolo secondo: La giustificazione nell'attuale discussione ecumenica	
1. Il «caso» della Dichiarazione congiunta sulla giustificazione	67
2. Struttura e contenuti della GE	86
3. La proposta della GE	92
4. Il «Commento» strasburghese alla GE	108
5. Il dissenso luterano e la polemica Dalferth-Dieter	122
6. Il «Votum» del gennaio 1998 e le reazioni critiche	133
7. Reinhard Flogaus: il consenso a portata di mano	140
8. La ricezione luterana e la «Nota» vaticana del 25 giugno 1998	146
9. Le reazioni luterane e cattoliche alla «Nota»	155
10. Gli ultimi inattesi sviluppi	168

Capitolo terzo: Eberhard Jüngel: protagonista dello «Streit» sulla GE

1. Le premesse della posizione jüngeliana	179
2. Giustificazione e identità ecclesiale	183
3. Lo «Streit» del 1997-1999	187

Capitolo quarto: Un passo importante verso la diversità riconciliata

1. L'evento di Augsburg	213
2. Gli sviluppi dell'anno giubilare	215

Conclusioni	219
--------------------------	-----

Appendice I	235
--------------------------	-----

Appendice II	261
---------------------------	-----

Bibliografia	279
---------------------------	-----

Indice dei nomi di persona	307
---	-----

A tutti i miei cari colleghi e amici del I ciclo della SAS/Fondazione San Carlo, del Centro per le Scienze Religiose in Trento, e a tutti gli amici cuneesi.

Premessa

Con la pubblicazione di questo volume giunge a compimento una lunga stagione di studi, durata più di un lustro, che ha riguardato anzitutto la giustificazione per fede e la teologia della Riforma, ma anche il cuore della tradizione di pensiero che da Lutero giunge sino all'ermeneutica teologica contemporanea: un percorso di ricerca intrapreso in vista della stesura della tesi per il conseguimento del Diploma di Alti Studi in Scienze della Cultura presso la «Fondazione San Carlo» di Modena (anni 1995-1998), sotto la guida del caro mons. Bruno Forte e degli amici evangelici prof. Pierre Bühler e prof. Emidio Campi (Università di Zurigo). Del dattiloscritto quale esso fu difeso e discusso nel febbraio 2000, di fronte al Comitato scientifico della Fondazione e alla direttrice scientifica dott.ssa Michelina Borsari, si può ritrovare, nelle pagine che seguono, in forma rielaborata, ampliata e parzialmente aggiornata l'ampia sezione teologico-ecumenica, da me dedicata ad una ricostruzione cronologicamente sequenziale della controversia intraluterana e cattolico-evangelica sulla dottrina della giustificazione, sviluppata negli anni 1997-1999. La sezione storica e quella dedicata all'itinerario sistematico di Eberhard Jüngel, al pari di una delle appendici, hanno conosciuto in tempi diversi un differente destino editoriale.

La prosecuzione del lavoro intrapreso, la sua revisione e la pubblicazione della versione aggiornata delle mie precedenti ricerche, non sarebbe stata possibile senza una borsa di ricerca, concessami presso l'ITC-isr Centro per le Scienze Religiose di Trento (ottobre 2000 - settembre 2001): ho così potuto usufruire della ricca e aggiornata biblioteca dell'istituzione trentina e seguire l'ulteriore sviluppo del dialogo ecumenico cattolico-luterano nelle sue ultime fasi, successive alla cerimonia di Augsburg del 31 ottobre 1999.

Ringrazio sentitamente, in quest'occasione, il direttore dell'ITC-isr, prof. Antonio Autiero, per avermi offerto l'opportunità

di un ampliamento e di un ulteriore approfondimento delle mie indagini ecumeniche: la disponibilità da lui manifestata nei confronti della pubblicazione di questo volume, al pari della solerzia dei collaboratori dell'Ufficio Editoria ITC, meritano un sentito ringraziamento.

Desidero inoltre ricordare con gratitudine i miei maestri in teologia e filosofia Pierre Bühler, Bruno Forte e Gianni Vattimo, nonché tutti i docenti, la prof.ssa Bosco e il prof. Campi in particolare, che mi hanno seguito nel mio lungo girovagare tra Torino, Modena e Zurigo. Non posso dimenticare i cari amici che hanno accompagnato con attenzione in questi anni l'evoluzione del mio lavoro di ricerca e la mia stessa esistenza: dai miei indimenticati colleghi di ricerca a Modena e Trento, agli amici di ieri e di oggi a Cuneo, San Gallo e Torino, cui è dedicato questo lavoro.

Un pensiero va infine ai miei studenti e ai colleghi presso l'Istituto superiore statale «Rosa Govone» di Mondovì, che mi sono stati a fianco negli ultimi faticosi mesi della definitiva stesura e soprattutto alla mia impagabile famiglia – i miei genitori e mia sorella – che ha sempre creduto in me e mi ha sostenuto con pazienza in tutti questi anni.

Concludo queste riflessioni con l'auspicio che questo lavoro, nel suo sforzo di comprensione dell'essenza del genio luterano, dei suoi limiti e soprattutto dei suoi inestimabili pregi, possa contribuire in qualche misura ad una accresciuta comunione tra le chiese cristiane nella forma della «diversità riconciliata». Non esistono alternative alla prosecuzione e all'approfondimento del cammino dialogico intrapreso!

Chi scrive, consapevole dei limiti abissali della propria fede e della propria comprensione dell'ecumene di oggi, non intende rivolgere critiche o accuse contro nessuno, né schierarsi con i profeti di sventura, ma resta convinto della forza liberante ed escatologica che scaturisce dalla Parola e del suo valore profetico.

Occorre coltivare con assiduità, in teologia come nell'esistenza credente, le virtù dell'umiltà, della pazienza e del discernimento degli spiriti: evitare di indulgere al rischio costante di ideologizzare la fede, in chiave tradizionalista e fissista o confusamente progressista. Possano tutti i cristiani nella comune fede nell'Evangelo di salvezza, trovare insieme, al di là di secolari divisioni, la forza di testimoniare la sovranità del Crocifisso di fronte agli arconti e agli idoli di questo mondo e aprirsi a quel dialogo sincero e

teologicamente accorto con le altre tradizioni religiose improntato
allo spirito di Assisi!

Beinette (Cuneo), gennaio 2003

Sergio Carletto

Introduzione

Quando, a partire dagli inizi del 1996, iniziai espressamente a lavorare sul tema della giustificazione per fede, pur essendomi già in precedenza occupato della teologia evangelica contemporanea, ben poco sapevo degli sviluppi del dialogo internazionale cattolico-luterano, e soprattutto dell'intenzione manifestata dall'Alleanza luterana mondiale (LWB) e dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani (PCPUC), di raccogliere a breve scadenza in un testo sintetico, i frutti della trentennale stagione di dialogo, a livello internazionale, tedesco ed americano sulla dottrina della giustificazione per fede.¹

I tempi per il raggiungimento di un accordo ufficiale su questo tema apparivano ormai maturi. L'esistenza di un consenso, in termini generali, sui presupposti cristologici della dottrina della giustificazione, già postulata dal *Documento di Malta* del 1972 e le implicazioni di tale accordo nella forma di convergenze sui temi controversi (peccaminosità del giustificato, meritorietà delle opere, cooperazione, certezza della salvezza), verificate nei decenni

¹ L'Alleanza luterana mondiale (LWB) è un organismo ecumenico fondato nel 1947 a Lund, e raggruppa nel suo seno la grande maggioranza dei fedeli luterani dei cinque continenti (60 milioni circa su 64). Non si tratta di una super-Chiesa, anche se dal 1990 esiste piena comunione di ambone e di altare tra le chiese affiliate – ora a gennaio 2002, sono ben 133 – bensì di una libera unione di chiese luterane, che agisce in nome e per conto dei suoi membri al servizio dell'unità ecclesiale. L'Alleanza, retta da uno statuto approvato nel 1947 e modificato nel 1990, ha la sua sede operativa a Ginevra, presso il Centro ecumenico, dove è situato il Segretariato generale. L'organo decisionale supremo è l'Assemblea generale, che si riunisce ogni sei-sette anni (ultima convocazione a Hong-Kong, agosto 1997), stabilisce le linee guida dell'attività in campo ecumenico e diagonale, designa il Presidente, il Segretario generale e può procedere a modifiche statutarie. Nell'intervallo tra le sessioni le decisioni vengono assunte dal Consiglio, che si raduna annualmente: nel seno di quest'ultimo viene designato un Comitato esecutivo ristretto. L'attività del LWB si articola attualmente in tre distinti dipartimenti: Missione e Sviluppo, Teologia e Studi (da cui dipende l'Istituto per la Ricerca Ecumenica di Strasburgo) e Servizio mondiale. Il PCPUC (sino al 1988 Segretariato per l'Unità dei Cristiani) è una Commissione pontificia, attiva nel seno della Curia romana: oltre alla promozione attiva del dialogo ecumenico tra i cristiani, l'organismo è attualmente responsabile anche del dialogo tra l'Ebraismo e la chiesa cattolica romana.

successivi, avrebbero infine ricevuto una sanzione ufficiale, nelle forme specificamente previste in termini ecclesiologici e giuridici all'interno delle diverse confessioni. Ciò sarebbe potuto avvenire anche a prescindere da una ampia convergenza sulla comprensione della chiesa: un tema peraltro strettamente intrecciato al primo.

La novità di questo progetto, che viene abitualmente fatto risalire al *Documento di lavoro* di Versailles del 1988, elaborato dalla Commissione internazionale della terza fase del dialogo cattolico-luterano quale schema di lavoro cui attenersi nella successiva elaborazione dell'essenziale documento su *Chiesa e giustificazione* (1993), consisteva nella volontà delle parti di non limitarsi all'ennesimo confronto tra teologi, sia pur delegati ufficialmente dalle chiese. Si trattava di sottoporre il testo in oggetto, in forma rivista e migliorata, ad un processo di ricezione ufficiale da parte delle istanze sinodali delle chiese aderenti al LWB e delle responsabili istanze della Curia romana (PCPUC e CDF).²

Sulla base di un «consenso differenziato» su «verità fondamentali» della dottrina della giustificazione per fede sarebbe pertanto divenuto possibile il superamento degli anatemi che le confessioni si erano scambiate in campo soteriologico e amartiologico al tempo della lacerazione ecclesiale, e più precisamente nei 33 canoni del *Decreto sulla giustificazione* del Concilio di Trento del gennaio 1547 e nella *Solida Declaratio* del 1577.

Il superamento delle condanne reciproche non implicava tuttavia *ipso facto*, e comunque non produsse nel caso specifico del dialogo cattolico-luterano, il ristabilimento della comunione ecclesiale. Ciò non si era rivelato possibile già a distanza di pochi decenni dalla condanna di Lutero, ad Augusta nel 1530 e a Regensburg nel 1541, per opera di grandi figure quali Melantone, Gropper, Contarini e Bucer – a dispetto del rinvenimento di significative convergenze dottrinali sull'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*: a maggior ragione troppo marcata è stata la divaricazione interve-

² Nei termini ricordati da *Ut Unum Sint* 80-81 il processo di ricezione dei testi del dialogo dottrinale prevede il coinvolgimento del *sensus fidei* della comunità e un'opera di attento discernimento critico, sotto la guida dello Spirito, dei risultati raggiunti alla luce della tradizione di fede vissuta dalla chiesa. L'intero processo prevede la partecipazione a vario titolo di una pluralità di soggetti: dei teologi, con il loro specifico carisma, delle commissioni ecumeniche, dei vescovi e della Santa sede. Al magistero spetta il giudizio definitivo, con l'accortezza di tener distinto il deposito della fede dalla formulazione con cui esso è espresso.

nuta, nel corso dei secoli, tra la spiritualità e le strutture ecclesiali della chiesa cattolica e delle diverse chiese, che appartengono alla comunione luterana o da essa provengono. Anche tra queste ultime peraltro esistono rilevanti differenze su punti chiave dell'eredità della chiesa antica e indivisa, che vanno dalla conservazione dell'episcopato storico, alle forme di celebrazione liturgica della cena, allo statuto degli scritti confessionali e delle professioni di fede riconosciute.

Anche se un tale progetto, che è oggi divenuto una realtà, non altera lo statuto confessionale e dogmatico delle chiese – gli anatemi del passato restano in vigore, nella forma di salutari ammonimenti, anche se non colpiscono più le posizioni oggi espresse dagli interlocutori ecumenici nella *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione (GE)* – le conseguenze a media scadenza del consenso, se assunto in tutte le sue implicazioni, sono evidenti nella forma di una possibile profonda trasformazione della autocomprensione ecclesiale da parte dei luterani e dei cattolici, anzitutto a livello pastorale ma anche sul piano teologico ed ecclesiologico.

A distanza di due anni dalla storica sigla del consenso ad Augsburg (31 ottobre 1999), un risultato che è costato uno smisurato impegno a molteplici intelligenze teologiche delle due confessioni, nondimeno si ha talora la percezione di una calma piatta sul versante dell'auspicato approfondimento delle implicazioni del consenso a livello ecclesiologico. Non era peraltro realistico attendersi, anche alla luce della laboriosità del processo di ricezione degli anni 1997-1999, svolte inopinate in un così breve lasso di tempo: la meta del pieno ristabilimento della comunione ecclesiale e sacramentale tra le due confessioni, nella forma della «diversità riconciliata» potrà essere raggiunta solo al prezzo di un'ulteriore impegnativa stagione di dialogo e non potrà realizzarsi, se non grazie ad un provvidenziale intervento dello Spirito, che solo può liberarci dalla pretesa, che le nostre teologie, le nostre formulazioni dogmatiche e istituzioni ecclesiali, possano vantare un possesso esclusivo della verità cristologica.

La verità che ci deve guidare nella ricerca dell'unità, coincide con l'evento della salvezza in Cristo, con l'evento della giustificazione, nella inesauribilità e nella ricchezza delle sue molteplici interpretazioni, quali si sono concretate nella pluralità delle tradizioni confessionali. Assume pertanto un grande significato l'esortazione spesso reiterata negli ultimi anni, da parte dei documenti del

dialogo cattolico-luterano, di singoli teologi e responsabili ecclesiali, ad approfondire il significato dell'evento della giustificazione per l'umanità di oggi, nel contesto della cultura contemporanea e delle sfide che la investono a livello planetario.

Questa sensibilità impone a tutti una rinnovata inculturazione del Vangelo, che sappia valorizzare il grande patrimonio della spiritualità della chiesa indivisa, ma anche la profondità sconvolgente della «scoperta riformatrice» di Lutero. La forza di consolazione che promana dalla Parola del Vangelo di Gesù Cristo può consentirci di trovare una risposta alle nostre ansie ed angosce: essa pone in discussione ogni pretesa autoredentiva di natura ideologica, economicistica e tecnocratica, ogni pretesa «giustizia delle opere» e ci dischiude un nuovo orizzonte cristologico di senso.

Per rendere ragione di un cammino dialogico che prosegue nonostante incomprensioni, esitazioni e timori, ho ritenuto doveroso integrare il mio scritto, con una appendice relativa alla «ricezione» del consenso cattolico-luterano nel corso degli anni 1999-2001 e inoltre con il rinvio e una limitata analisi della bibliografia più recente, che comprende anche significativi contributi in lingua italiana: mi auguro che tale rassegna non appesantisca e non renda eccessivamente ostica la lettura del mio lavoro.

L'esperienza dei due anni che ci stanno immeditamente alle spalle non può essere compresa e interpretata se non sullo sfondo dei tempi lunghi che caratterizzano la stagione attuale del dialogo ecumenico dottrinale a livello multilaterale e bilaterale. L'entusiasmo che seguì l'adesione della chiesa cattolica al cammino ecumenico e l'abolizione delle scomuniche tra Roma e Costantinopoli, è ormai da tempo alle nostre spalle: l'ecumenismo nel suo insieme, del resto, e lo testimonia la crisi attraversata dal Consiglio ecumenico delle Chiese (WCC) lacerato dalle tensioni tra riformati e ortodossi e da una grave crisi finanziaria, sta attraversando un momento di difficile trapasso.

Il pontificato di Giovanni Paolo II è stato caratterizzato da un atteggiamento di grande apertura nei confronti del dialogo ecumenico e interreligioso e anche da una manifesta e inusitata disponibilità a mettere in discussione l'attuale configurazione del ministero petrino (*Ut Unum Sint* 95, 1995), nonché a riconoscere gli errori e le gravi responsabilità storiche della chiesa pellegrinante nei confronti dell'ebraismo, dei fratelli separati e dei fedeli di altre religioni. Le esigenze della globalizzazione mediatica e una

reazione, solo parzialmente giustificata e necessaria, alla secolarizzazione galoppante in Occidente, ai rischi della società opulenta e, sino ad un recente passato, anche all'ateismo di Stato e ai rischi di una deformazione e strumentalizzazione ideologica della fede cristiana, hanno peraltro prodotto un accentramento di potere e competenze nel seno della Curia romana, senza pari neppure nei decenni successivi al Vaticano I. La chiesa cattolica, ai suoi vertici, si è spesso concentrata nel rafforzare e rinsaldare le proprie strutture visibili, e talvolta a ricostruire affrettatamente i bastioni abbattuti nei decenni precedenti: si è presentata sul proscenio mediatico e rappresentata sempre più spesso, anche quando il contesto reale non lo richiedeva e autorizzava, nella forma della chiesa trionfante e non in quella della chiesa del Crocifisso. Si è scordata, a differenza del papa, della debolezza e della fragilità umane del pescatore di Galilea, che rinnega per tre volte il suo Signore (*Ut Unum Sint* 91).

Questo movimento contraddittorio non ha giovato al progresso del dialogo ecumenico: gli interlocutori protestanti e ortodossi non sono infatti così ingenui da non analizzare in profondità e da non prendere sul serio i documenti magisteriali cattolici, nel loro tenore letterale ma anche nelle conseguenze che di fatto producono a tutti i livelli. Solo una rinuncia o meglio una denuncia ufficiale del modello dell'ecumenismo del ritorno in favore dell'unità fondata sulla diversità riconciliata potrebbe produrre una svolta radicale in campo ecumenico: si tratta di una scelta necessaria che, a mio avviso, non implica affatto una rinuncia al profilo confessionale del cattolicesimo e a tratti essenziali e irrinunciabili del patrimonio dottrinale della chiesa cattolica. Tutto il dibattito tedesco relativo alla *GE* dimostra del resto in forma inoppugnabile che l'età confessionale è tutt'altro che alle nostre spalle, anche per settori eminenti delle chiese evangelico-luterane. La rinuncia all'identità e alle specificità dottrinali, espresse negli scritti confessionali e nelle tradizioni delle diverse chiese cristiane, relegherebbe il vangelo di salvezza nell'Olimpo delle verità astratte e indeterminate.

Occorre tuttavia acquisire consapevolezza del fatto che la ricezione ufficiale dei documenti del dialogo ecumenico, nella misura in cui essi costituiscono interpretazioni autorevoli del Vangelo, non potrà che condurre ad una integrazione, nella forma di un ampliamento e approfondimento, ma anche ad una correzione, dell'orizzonte ermeneutico, a partire da cui i singoli cristiani e la

tradizione attualizzata dal magistero, per i cattolici, si rivolgono alla comprensione della verità rivelata.

La cronaca degli ultimi due anni ha evidenziato, al del là del persistere di differenti sensibilità e accenti dottrinali in ambito cattolico, che le vere difficoltà derivano da tale mancata conversione ermeneutica e dalla volontà di non rinunciare, neppure in minima parte, alla propria autorità dottrinale.

Ricorderò in proposito alcuni esempi concreti, che paiono contraddire lo spirito di conversione cui il Papa stesso esortava i cattolici nella sua enciclica sull'ecumenismo (*Ut Unum Sint*, 82).

Si può certo, e a ragione, sostenere che la dottrina sottesa alla prassi dell'Indulgenza giubilare non contraddica le asserzioni condivise della *GE* e il principio dell'esclusività salvifica di Cristo: non è tuttavia sufficiente affermarlo, alla stregua di una *petitio principii*, sul fondamento dell'autorità dottrinale del magistero, ma occorre dimostrarlo teologicamente con una riflessione comune, che è stata infine avviata e produrrà certo risultati positivi.

Si possono certamente ignorare e trascurare gli esiti e i frutti di quarant'anni di dialogo dottrinale in campo ecumenico, nello spazio di due brevi paragrafi inseriti in una dichiarazione peraltro solenne e opportuna quale la *Dominus Iesus*, espressamente consacrata a ribadire l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della chiesa di fronte alla sfida del pluralismo religioso e del sincretismo (*DI* 16/17): è legittimo tuttavia chiedersi perché si auspichi allora la prosecuzione del dialogo con interlocutori teologicamente scrupolosi cui, con improvvida superficialità e in nome di uno sterile verbalismo, si prosegue a negare la qualifica fraterna di «chiese sorelle» e lo statuto di «chiese» *tout court*.

Segni positivi e incoraggianti non mancano tuttavia di suscitare in tutti speranze di nuovi concreti progressi del dialogo dottrinale cattolico-luterano: dalla recente nomina a prefetto della PCPUC, del card. Walter Kasper (1933), convinto fautore dell'ecumenismo dottrinale, all'apertura, a vari livelli, di tavoli di dialogo sui punti dottrinali ancora aperti dopo il consenso differenziato del 1999, alla stesura e divulgazione in Germania del documento ecclesio-logico sulla *Communio sanctorum*, alla prosecuzione del dialogo internazionale cattolico-luterano. Su questi incoraggianti sviluppi tornerò a soffermarmi con maggiore ampiezza nel *Poscritto* e nelle *Appendici* documentarie.

Profilo storico della dottrina della «giustificazione per fede»

1. *La giustificazione per fede dalle origini ad oggi*

Questa sommaria introduzione si ripromette di evidenziare, attraverso gli strumenti caratteristici di un'indagine storico-teologica, e con lo sguardo rivolto ai temi discussi nell'ambito dell'attuale dibattito ecumenico, i risvolti interdisciplinari della «dottrina luterana della giustificazione». Intendiamo offrire una sommaria ricostruzione del quadro storico e sistematico d'insieme, entro cui troverà spazio l'approfondimento del recente dibattito sulla *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione*, firmata ad Augsburg il 31 ottobre 1999. Proprio per questo motivo abbiamo evitato di appesantire il testo, già di per sé ricco di specifici riferimenti storici e teologici, con un apparato costituito da note e accurati rimandi bibliografici. Il limite di questo breve contributo introduttivo è quello imputabile alla limitata ricostruzione del profilo biblico della dottrina della giustificazione: chi scrive non possiede infatti una sufficiente competenza esegetica per verificare in prima persona l'adequatezza del «consenso» rispetto all'impianto della soteriologia dell'Antico e del Nuovo Testamento. Per quanto concerne la teologia dell'ultimo secolo, abbiamo tenuto conto quasi esclusivamente del dibattito tedesco, dominato in ambito evangelico-luterano e cattolico dalla riscoperta del teocentrismo cristologico di Lutero, riletto in chiave antropologica (*Lutherrenaissance*) e dalla teologia della Parola, nella duplice forma della barthiana «teologia dialettica» e della teologia ermeneutica. La decisiva importanza di quanto avvenuto in Germania e più in generale nel mondo germanofono, nulla toglie ai contributi sulla giustificazione offerti da studiosi di altri paesi, cui abbiamo fatto riferimento successivamente nelle sezioni dedicate al dibattito

ecumenico contemporaneo. L'evoluzione della teologia evangelica va negli ultimi anni in direzione di un mutamento di paradigma linguistico, in virtù dell'influsso crescente della filosofia analitica, che sta soppiantando quello per decenni dominante del neo-kantismo e dell'ontologia ermeneutica gadameriano-heideggeriana. I riflessi demitizzanti di tale trasformazione, a livello del linguaggio teologico e dell'elaborazione dottrinale relativa alla giustificazione per fede, potranno essere verificati tra alcuni decenni. Resta da verificare l'efficacia che l'avvento di una nuova generazione di teologi avrà in concreto sulla spesso auspicata attualizzazione ermeneutica dell'evangelo della giustificazione.

La «dottrina della giustificazione per fede del peccatore» costituisce, per il Lutero della maturità, il primo e decisivo articolo della dottrina cristiana, che non può essere a nessun prezzo negato o trascurato – crollino il cielo e la terra – perché rinunciare ad esso equivarrebbe a negare che Cristo solo ci salva senza nostro merito in virtù della fede (Rm 3,26-28).

Questa celebre affermazione, ripresa dagli *Articoli di Smalcalda* (1537) e che viene ripetuta in termini simili nella *Disputa per la promozione di Palladius e Tillemann* (1537), vera e propria sintesi dell'insegnamento luterano, ha il senso di un esplicito rinvio all'azione salvifica di Dio in Cristo nella forma della morte e resurrezione del Figlio o, nel lessico giovanneo, nel sacrificio espiatorio dell'Agnello immacolato che prende su di sé il peccato del mondo. Non è manifestamente possibile, dal punto di vista del Riformatore, contrapporre la dottrina della giustificazione alla professione di fede nella Signoria del Crocifisso-Risorto: l'articolo della giustificazione per fede ci rassicura anzi sulla genuinità del nostro confidare in Cristo, perché consente ai singoli cristiani e alla chiesa di verificare che la giustizia della croce non venga tacitamente soppiantata da quella fondata sulle «opere». L'uomo vecchio, che confida nell'osservanza della Legge e nella meritorietà salvifica delle realizzazioni che da essa scaturiscono e non invece nella misericordia divina, contravviene implicitamente al primo comandamento e incorre così nel peccato più grave, l'idolatria. La fede giustificante ha per fondamento e oggetto l'azione salvifica di Dio in Cristo, nella forma della remissione dei peccati, da cui si irradiano le altre verità di fede.¹

¹ A proposito della dottrina della giustificazione per fede in Lutero e del nesso giustificazione-santificazione nella Riforma primitiva, mi permetto di rinviare il lettore alla

L'ortodossia luterana dei secoli successivi – anche sulla scia dell'insegnamento del Melantone della *Apologia confessionis augustinianae* (BSLK IV 159, 1-7, «praecipuus locus doctrinae christianae, qui ... amplificat honorem Christi et affert necessariam et uberrimam consolationem piis conscientiis») e della formula della *Solida Declaratio* (BSLK 916, 21-34, «articulus ... praecipuus in tota doctrina christiana», come attesterebbe lo stesso Paolo) – ha ripreso e codificato l'insegnamento del Riformatore sullo specifico ruolo dottrinale della dottrina della giustificazione per fede nell'edificio del sapere teologico: il teologo ortodosso Johann Valentin Löschner (1712) ha designato per primo, con una formula destinata a conoscere un grande successo, la giustificazione come l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*.

Il riconoscimento di quella che oggi viene definita la «funzione criteriologica» della dottrina della giustificazione, in rapporto alla totalità della vita e dell'insegnamento dottrinale delle chiese cristiane (GE 18), implica nondimeno un esteso approfondimento del suo contenuto, della sua articolazione interna e del suo significato nel contesto teologico-sistematico e storico-dogmatico, con uno sguardo rivolto alle implicazioni ecumeniche. Emerge inoltre la necessità di cogliere preliminarmente la distinzione tra l'esperienza della giustificazione, quale realtà rilevante a livello esistenziale per chiunque corrisponda, nella fede, all'azione della grazia divina e la sua esplicitazione e codificazione nelle forme tradizionali del linguaggio teologico. La «dottrina della giustificazione» riposa pertanto sul presupposto della fede giustificante (che è ad un tempo *fides qua* e *fides quae*), quale unica legittima via di accesso all'evento della salvezza in Cristo, senza peraltro esaurirne il significato, che trova molteplici esplicitazioni a carattere cristologico e soteriologico.

2. Il problema della giustificazione per fede del peccatore

Emerge a vari livelli il legame costitutivo tra «giustizia di Dio» e «grazia» che caratterizza sin dalle origini la soteriologia della Riforma protestante: la giustificazione costituisce il tratto specifico

sezione storica della mia dissertazione dottorale, ora accessibile in: S. CARLETTO, *Ermeneutica della giustificazione. Lutero e la Riforma delle origini*, Torino 2001.

dell'identità dottrinale evangelico-luterana. Trova qui espressione una particolare concezione della salvezza in Cristo, incentrata sulla dottrina della giustificazione per fede, anziché sulla «divinizzazione» o sulla «partecipazione alla vita divina». Dio è concepito da Lutero come un giudice giusto in quanto fa gratuitamente dono della sua misericordia all'umanità peccatrice nella forma del perdono dei peccati. In altri termini, pur riconoscendo nella sua qualità di giudice equo la strutturale peccaminosità dell'uomo, ovvero la corruzione della natura conseguente alla caduta di Adamo, il Padre celeste decide liberamente di salvare quest'ultimo, attraverso l'opera di Cristo, che prende su di sé il nostro peccato e ci dona in cambio la sua giustizia («gioioso scambio»). Solo il Figlio ci merita la salvezza e ci mostra il volto misericordioso di Dio (rivelazione): il Padre si disvela interamente, anche se paradossalmente, nel Crocifisso, senza riserva alcuna. La nozione di «grazia», come del resto quella di «giustizia», viene pertanto utilizzata dai Riformatori nel suo originario significato «forense-imputativo» e non in quello «distributivo» derivato da Aristotele: il peccatore viene assolto e vede ristabilita la propria giustizia di fronte a Dio.

L'azione di Dio è pertanto immediatamente «efficace», nei termini di una «sentenza» giudiziaria: essa, per effetto della sua emanazione, produce degli effetti tangibili di tipo «pragmatico» a prescindere da una considerazione di tipo morale sulla qualità dei comportamenti morali posti in atto da colui che viene sottoposto a giudizio («meriti»). La «giustizia di Cristo» non conduce l'uomo al bene o alla virtù, ma gli dona la salvezza. Si può legittimamente pensare anche all'istituto extra-giuridico della «grazia», che consiste nella cancellazione degli effetti giuridici e sociali del reato ad opera di chi detiene la sovranità (il re o il popolo): colui che era stato riconosciuto colpevole recupera, in virtù di un atto «eccezionale» ed «extragiuridico», lo *status* di innocente con tutto ciò che ne consegue. I reati ormai commessi non possono comunque essere cancellati nei loro effetti storico-evemenenziali.

Si potrebbe scorgere nella posizione luterana anche una radice veterotestamentaria, nei termini di una sottolineatura dell'incondizionata regalità del Dio di Israele, concepito nei termini del sovrano assoluto dell'antico Oriente, che decide arbitrariamente della vita e della morte dei suoi sudditi: altri hanno invece supposto che, nel Riformatore, abbia invece prevalso l'influsso del diritto consuetudinario germanico relativo all'amministrazione della giustizia.

La dottrina luterana della giustificazione muove dall'assunto che l'uomo non è comunque in grado di «meritare» la propria salvezza: tutte le «opere buone» – siano esse precedenti o conseguenti la giustificazione, ovvero anche quelle realizzate dal cristiano – non producono alcun effetto di fronte a Dio per quanto giuste o sante possano essere. Solo la «fede», che non è propriamente opera dell'uomo ma di Dio, giustifica il peccatore in quanto, attraverso l'azione dello Spirito e della Parola, il Padre ci consente di aver parte ai meriti di Cristo.

Quali sono le radici storiche e i precedenti della posizione luterana, in merito alla giustificazione per fede del peccatore, a partire dal Nuovo Testamento e passando per i padri della chiesa?

Prescindendo dalla concezione veterotestamentaria della giustizia divina e dall'insegnamento di Paolo, che ha descritto per primo in *Romani*, in *Galati* e in un certo senso anche in 1 Cor, la salvezza in Cristo nei termini della «giustificazione per fede», si può a buon diritto affermare che la centralità della «giustificazione» del peccatore sia stata una genuina riscoperta del giovane Lutero. Nessuno prima di lui, tra i Padri e gli Scolastici, anche coloro che al pari di Agostino avevano compreso il genuino significato dell'espressione «giustizia di Dio» (Rm 1,17), come quell'atto con cui Dio, anziché giudicarci con severità, ci «rende» giusti, ovvero come un atto di gratuita misericordia, aveva intuito la forza di liberazione e di consolazione che poteva sprigionarsi da tale messaggio a livello dell'esistenza individuale. L'Ipponate aveva indubbiamente sottolineato l'azione interiore della grazia increata, attraverso la persona dello Spirito, che infonde nell'uomo i doni dell'amore, della fede e della speranza, conducendolo al battesimo e oltre sino alla vita eterna. Il limite di questa concezione, condivisa ancora dal Lutero «commentatore delle Sentenze» del 1509, risiede nella scarsa valorizzazione delle implicazioni cristologiche della soteriologia a partire da una teologia del Verbo esteriore (*solo verbo*). L'uomo, segnato in profondità dal peccato di Adamo (Rm 5,12-21), è liberato da quest'ultimo in virtù dell'azione esclusiva della grazia (*sola gratia*) che – anche attraverso l'azione interiore e segreta del Verbo oltre a quella esteriore e sacramentale – trasforma in profondità l'esserci dell'uomo riconducendolo progressivamente nel seno del Creatore.

Tale modello di teologia della grazia, che esercitò una grande influenza sul giovane Agostiniano di Wittenberg, rimane tuttavia

inadeguato a descrivere e a spiegare il senso esclusivo della «scoperta riformatrice» della salvezza in Cristo perché tende, in ossequio ad una sensibilità di taglio neo-platonico, a svalutare la funzione mediatrice della parola nella sua esteriorità e carnalità. La fede nella giustizia di Dio, donataci in Cristo, equivale invece per Lutero alla «certezza della salvezza» anche a livello individuale e non solo nel senso generale in cui Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati (1 Tm 2, 4).

Il pensiero e la devozione tardo-medievali, che erano state dominate dall'ansiosa ricerca di un Dio salvatore, si erano tendenzialmente lasciati dominare da un timore panico nei confronti del Giudizio escatologico e della «morte eterna» che poteva scaturirne per i reprobì. Si trattava di un atteggiamento diffuso in tutti gli strati della popolazione, che derivava dalla dottrina agostiniana della predestinazione e dall'antropologia pessimistica ad essa connessa, fatta parzialmente propria dalla chiesa nel Concilio Arausicano II (529), e riproposta ripetutamente nella forma ancor più radicale della doppia predestinazione (*gemina predestinatio*) da una serie di autori a partire da Godescalco d'Orbais (DH 370-397).

La tradizionale sensibilità scolastica ritiene che il cristiano sia liberato, in virtù del lavacro battesimale, dagli effetti provocati del peccato originale nella forma della «privazione della giustizia originale» (*privatio iustitiae originalis*). Lo stato di grazia, acquisito in tal modo per il tramite del sacramento della fede, può essere tuttavia rimesso in discussione dal peccato mortale, commesso dal rigenerato, nelle sue diverse forme e tipologie. Alla luce di ciò, si può comprendere l'ineludibile esigenza avvertita dai più di trovare una via di uscita dai tormenti della coscienza, incerta della propria giustizia soggettiva e conseguentemente della propria salvezza individuale nell'Ultimo giorno, attraverso la moltiplicazione delle pratiche penitenziali e devozionali a iniziare dalla confessione auricolare dei peccati. Tale prassi, derivata dall'ambito monastico, causerebbe la remissione dei peccati attuali post-battesimali e la neutralizzazione della loro valenza oppositiva nei confronti di Dio. Le pratiche indulgenziarie sarebbero invece legate alla attenuazione o alla remissione della pena canonica, e dopo il 1274 anche purgatoriale, del peccato: tutto ciò, senza parlare degli eccessi della predicazione e della devozione popolare legati al culto dei santi e delle reliquie, cui venivano spesso attribuite capacità magico-taumaturgiche di salvezza.

Alle origini del rivolgimento epocale che, a partire dai primi decenni del Cinquecento, ha cambiato la mappa confessionale dell'Europa in modo irreversibile, si può pertanto scorgere una radicale contestazione della inadeguatezza della mediazione ecclesiale e sacramentale della grazia, nella misura in cui essa occulterebbe il sacrificio del Figlio. Nel nome di un' incisiva sottolineatura dell'esclusività salvifica di Cristo, accessibile nella forma del Vangelo, Lutero si sentì investito, anzitutto a livello personale, dalla giustizia di Cristo, nella forma di una intensa esperienza di un Dio misericordioso. Egli intuì che l'unica possibilità di salvarsi consiste nella fede in Cristo, opera di Dio e non dell'uomo, che scaturisce dall'azione esteriore dello Spirito e della Parola spalancandoci le «porte del Paradiso» a prescindere da ogni nostro merito.

Tale «scoperta riformatrice» del giovane Lutero rivestiva tuttavia un significato teologico ben più generale, che travalicava la risoluzione di un'insopportabile tensione psichica a livello conscio o inconscio: essa non fu il frutto perverso di una soggettività morbosa e malata, o il frutto della concupiscenza carnale, come sostenne una secolare tradizione controversistica e controriformistica. Questa interpretazione risale ai contemporanei Johannes Cochläeus e Joachim Pistorius, ma è tornata ancora a riaffacciarsi in ambito cattolico dopo l'opera polemica di Heinrich Denifle (1905). Essa costituì una possibile risposta, di tono «biblico» ed «evangelico» ad un problema avvertito come reale nell'ambito della soteriologia e della teologia della grazia. Il Riformatore liberò la propria e l'altrui coscienza dall'ansia della salvezza, ma finì, trascinato da esigenze polemiche, a dare voce ad un'interpretazione unilaterale del Vangelo, che venne condannata da Roma. La teologia curiale ne avvertiva a ragione il potenziale eversivo, più nelle conseguenze particolari a livello dogmatico ed ecclesiologico (indulgenze, dottrina del Purgatorio, autorità del Papa e del diritto canonico) che nelle formulazioni teologiche di fondo che potevano essere discusse. Accettare il confronto con Lutero avrebbe inoltre significato, da parte del papato, ma anche dei vescovi e dell'imperatore, mettere in crisi la configurazione stessa della chiesa istituzionale ereditata dai secoli del tardo Medioevo.

Non si può tuttavia trascurare che la chiesa cattolica, negli anni successivi al 1517 e ancora nel 1547, non si era ancora pronunciata, in forma sistematica, a livello di magistero solenne e di un Concilio ecumenico sui temi della grazia, della giustificazione e del peccato:

essa esitò a lungo, anche per ragioni politiche, prima di decidersi ad assumere una posizione chiara e definitiva. Lo spazio per un confronto tra differenti sensibilità teologiche era e rimase quanto mai aperto all'interno del cattolicesimo, almeno sino alla svolta repentina del pontificato di Paolo III degli anni 1541-1542, che culminò con la creazione del Sant'Uffizio.

Del resto, come fece rilevare a suo tempo l'insospettabile voce di Heinrich Denifle, un gran numero di commentatori medievali di Paolo aveva interpretato l'espressione «giustizia di Dio» (Rm 1,17) nello stesso senso di Lutero: esistevano inoltre differenti sensibilità a proposito della meritorietà delle opere in vista del conseguimento della grazia, che vedevano contrapporsi gli eremiti agostiniani e i domenicani tomisti, da un lato, ai francescani scotisti e occamisti dall'altro. Inoltre la decisiva relazione tra «fede» e «giustificazione» non era ancora stata definita in modo univoco e definitivo con il rigetto dell'esclusivo valore giustificante di quest'ultima (*sola fide*).

Non poche autorevoli voci (Johannes Gropper, Gasparo Contarini, lo stesso Girolamo Seripando a Trento) si espressero, sia pur con differenti sfumature semantiche, in favore della tesi di una «doppia giustificazione». Tale formula tiene in conto una duplice modalità di azione della grazia, cui l'uomo corrisponderrebbe rispettivamente con la fede sola, resa possibile dall'azione preveniente della grazia, e con le opere dell'amore, che ne scaturiscono con l'assistenza della grazia e accrescono la «giustizia» del rigenerato.

Si trattava di una soluzione non così diversa dalla classica interpretazione luterana e melantoniana della distinzione paolina tra «grazia» e «dono» (Rm 5,17), di cui si trova traccia nella *Rationis Latomianae Confutatio* e nei *Loci theologici praecipui* (1521): l'amore e la libertà scaturiscono dalla fede, pur essendo da distinti quest'ultima e privi di *vis iustificativa*. Lo stesso Lutero della maturità – si pensi alla *Disputatio de iustificatione* (1536) – utilizza senza remore l'espressione «doppia giustificazione» (*duplex iustificatio*), anche se in un significato «riduttivo» rispetto alla versione cattolica dello *Enchiridion* del Gropper (1536) ed esclusivamente «dichiarativo». Se è la «fede sola» a salvare la peccatrice (Lc 7,47), resta tuttavia indubitabile che è la giustizia, già presente in forma dichiarativa, ma nondimeno immediatamente efficace, ad esplicarsi necessariamente nelle opere dell'amore. Queste ultime purificano

l'uomo dalla residua concupiscenza che lo accompagna per l'intera durata della sua esistenza terrena, attestando nel contempo l'efficacia della fede giustificante.

Anche se l'esito dello scontro tra Lutero e la chiesa istituzionale non era affatto scontato in partenza, ne scaturì tuttavia una dolorosa lacerazione nel corpo della cristianità occidentale, che perdura ancora oggi e che ha visto il maturare ed il consolidarsi attraverso i secoli di due diverse e talora contrapposte identità confessionali nel cuore dell'Europa. L'insegnamento divergente sulla giustificazione per fede ha contribuito in modo decisivo ad allontanare profondamente le due denominazioni cristiane per secoli – ciò nonostante che le molteplici «convergenze», già registrate nei Colloqui di religione degli anni 1530-1541 (da Augsburg a Regensburg), su temi importanti quali il *sola gratia* e sul fondamento cristologico della salvezza non siano mai venute meno, neppure con le reciproche scomuniche e condanne dottrinali. Gli effetti della lacerazione dottrinale hanno finito per estendersi altrove e per coinvolgere l'intero campo «riformatore». Giovanni Calvino, infatti, che aveva partecipato ai colloqui di Worms e Regensburg (1541) a fianco di Bucer, finirà sostanzialmente per accettare *in toto*, a differenza di Zwingli e della primitiva Riforma elvetica prima della *Confessio Helvetica Prior* (1536), la «dottrina luterana della giustificazione»: e ciò, pur insistendo con forza sulla «santificazione», che è operata dallo Spirito e che si concretizza nella pratica delle opere della legge e inserendo l'appropriazione individuale della salvezza nel contesto di una più vasta «dottrina dell'elezione divina» e della grazia. Per il tramite del Riformatore ginevrino e dei suoi immediati discepoli di diversi paesi, questo «articolo di fede» è stato fatto proprio da tutte le chiese riformate del continente sino all'Europa orientale, nonché dall'anglicanesimo delle origini, quale venne a configurarsi in epoca edoardiana e soprattutto elisabettiana. Esso ha costituito e costituisce tuttora, al di là degli effetti della secolarizzazione, uno dei tratti essenziali di identificazione del protestantesimo a livello ecumenico e mondiale, nonché un decisivo fattore di differenziazione nei confronti del cattolicesimo romano, delle chiese orientali e della riforma radicale. Dopo gli infruttuosi tentativi di dialogo dei primi decenni della Riforma, culminati per iniziativa di Carlo V nei colloqui di religione di Worms e Regensburg del 1540-1541, e dopo l'uscita di scena degli esponenti più significativi dell'umanesimo e dell'evangelismo biblico, come Contarini, Pole,

Morone e Seripando, l'atteggiamento prevalente, tra cattolici e protestanti, è stato per secoli quello dell'irrigidimento e della condanna reciproca: un destino che si è accompagnato allo sviluppo divergente ed eterogeneo delle spiritualità e soprattutto delle strutture ecclesiali.

La chiesa cattolica, in un clima già parzialmente segnato dalla svolta controriformistica, ha definito in forma solenne nel Decreto *Cum hoc tempore* (1547) del Concilio di Trento (DH 1520-1583) il proprio insegnamento sulla giustificazione per fede, accogliendo il *sola gratia*, ma rigettando inappellabilmente il *sola fide* ed il *solo verbo*. Emerge qui una visione «ontologica» e dinamica dell'azione della grazia, che trasforma il rigenerato in profondità, rendendolo giusto attraverso l'infusione della fede, «radice, principio e fondamento di ogni giustificazione», della speranza e dell'amore, ciò in attesa della beatitudine eterna quale condizione di perfezione escatologica. La giustizia di Cristo viene descritta nei termini della «giustizia inerente»: si tratta di una condizione di grazia, cui si accede per il tramite del battesimo e che può essere incrementata dal giustificato attraverso la pratica delle opere buone, che gli verranno ascritte a merito in occasione del Giudizio finale. Nei 33 canoni del Decreto tridentino vengono condannate, accanto ad alcune proposizioni di chiara origine pelagiana, alcune posizioni dottrinali caratteristiche di Lutero e della Riforma delle origini, che vengono tuttavia talora fraintese o interpretate in modo parzialmente difforme rispetto al loro significato originario. È il caso assai discusso della affermata «certezza della salvezza» (*Heilsgewissheit*) che viene interpretata nei termini di un'inane fiducia soggettivistica, ma soprattutto del *sola fide*, che viene respinto a partire dall'infondato assunto che i Riformatori abbiano escluso la necessità delle opere. Anche i successivi decreti di Trento sul peccato originale e sul sacramento della penitenza includono dei canoni evidentemente rivolti, sia pure in forma indiretta, contro due capisaldi della teologia «riformatrice» della grazia: la dottrina del permanere «materialmente» del peccato nel battezzato (*simul iustus et peccator*) e il presupposto dell'intangibilità della giustizia di Cristo, che non può essere pregiudicata dai peccati attuali in quanto frutto esclusivo della fede.

Nei secoli successivi alla celebrazione dell'assise tridentina la chiesa cattolica andò sempre più allontanandosi da quei tratti della teologia agostiniana della grazia e del peccato originale, contenuti

negli scritti anti-pelagiani dell'Ipponate, che avevano ispirato il giovane Lutero. La controversia baiana e soprattutto la condanna di alcune proposizioni genuinamente agostiniane, riportate dallo *Augustinus* (1640) di Giansenio ma provenienti dal *De spiritu et littera* e dal *De correptione et gratia*, delimitarono in termini ancor più restrittivi rispetto alle deliberazioni conciliari quanto della scomoda eredità agostiniana sul versante dell'antropologia teologica poteva essere assimilato senza rischio di eresia. Un dialogo con la Riforma sui temi della grazia e del peccato originale, strettamente connessi alla giustificazione, divenne ancor più improponibile nell'età del molinismo e del probabilismo, che, nonostante l'incerto esito della controversia *de auxiliis* tra Molina e Bañez, culminò nell'elaborazione di una dottrina della «natura pura». Il cattolicesimo della Controriforma scelse inoltre – in sintonia con una lunga tradizione devozionale e in contrapposizione al *sola Scriptura* dell'ortodossia veteroprotestante – di enfatizzare al massimo il ruolo della mediazione sacramentale ed ecclesiale della grazia, valorizzando inoltre quanto più possibile la dimensione visibile e gerarchica della chiesa a discapito di quella misterico-soprannaturale.

I luterani fissarono a loro volta, in modo autoritativo, l'insegnamento «ortodosso» sulla giustificazione in una serie di scritti confessionali, che vanno dalla *Confessione di Augusta* (1530), letta in presenza dell'Imperatore durante la Dieta del 1530 (artt. IV, V, VI, XX), alla correlata *Apologia* (1531) di Melantone – la trattazione più ampia ed esaustiva del nostro tema – agli *Articoli di Smalcalda* (1537) di Lutero e sfociano infine nella *Solida Declaratio* e nella *Formula Concordiae* (1577), che conclusero una lunga stagione di controversie interne al campo luterano. Tutti gli scritti confessionali luterani vennero successivamente raccolti – su iniziativa di Martin Chemnitz, che fu anche l'autore di un'estesa *Confutazione dei decreti tridentini* – nel *Liber Concordiae* (1580), che intese fissare per sempre l'eredità delle prime generazioni della Riforma in un *corpus* dottrinale chiuso per sempre, anche se riformabile in quanto sottoposto all'autorità della Scrittura quale «norma normante» del dogma. La teologia della giustificazione degli *Scritti confessionali* recupera ed organizza in forma sistematica le acquisizioni della Riforma di Wittenberg a partire dal presupposto dell'incondizionata gratuità della misericordia divina: la dottrina della «giustificazione» del peccatore viene concepita, nell'*Apologia* e nella *Solida declaratio* (BSLK III 917,9-919,18), come strutturantesi intorno a quelle

che la tradizione successiva chiamerà *particulae exclusivae* (*solo Christo, sola gratia, sola fide, solo verbo*). La funzione delle particelle consiste ad un tempo nell'escludere una serie di possibili errori dottrinali, non attribuibili esclusivamente ai «vecchi credenti», ma anche nel proporre in forma strutturata e priva di ambiguità un'interpretazione propositiva e autorevole dell'evento della giustificazione.

Si inganna chi crede che l'uomo possa aggiungere o sostituire a Cristo un qualsivoglia altro mediatore della salvezza e possa cooperare, attraverso le opere, con la grazia divina alla propria salvezza; altrettanto avviene a chi affermi che la fede non è sufficiente perché anche le opere hanno carattere meritorio (*de congruo* o *de condigno*) e sostiene che la salvezza ci raggiunge pertanto indipendentemente dall'interpellazione esteriore della Parola di Dio, nella duplice forma della Legge e dell'Evangelo – anche il Sacramento è infatti Parola «carnale» che suscita la fede. Emerge qui un orizzonte antropologico di comprensione della salvezza estremamente eterogeneo rispetto a quello tridentino, segnato giocoforza dall'eredità del lessico aristotelico.

Viene pertanto enfatizzata l'assoluta passività del peccatore in ordine alla salvezza (*mere passive*) e rifiutata ogni entificazione della grazia nei termini di una riqualificazione «ontologica» della natura umana. Proprio per questo motivo non è possibile che le opere del cristiano, che pur scaturiscono necessariamente dalla fede nella forma della libertà e dell'amore, abbiano carattere meritorio e possano accrescere la giustizia, frutto esclusivo della grazia accolta nella fede: la «giustizia» di Cristo non è pertanto un *habitus* e non ha un significato etico.

Numerosi furono peraltro negli ultimi anni della vita del Riformatore i contrasti e le deviazioni dottrinali sul tema della teologia della grazia nel campo riformatore: ad iniziare dall'antinomismo di Agricola e dei suoi seguaci, che ripudiavano la necessità delle opere nel giustificato, sempre ribadita da Lutero, negando l'obbligo di osservanza della legge da parte del cristiano (*Dispute contro gli Antinomisti*, 1540-1544), e ai contrasti (1536-1537) tra Cordatus, da un lato, Melantone e Cruciger dall'altro, sulla necessità delle opere e sul significato della «nuova obbedienza» del cristiano, in rapporto alla riaffermata gratuità assoluta della giustificazione. Nel periodo immediatamente successivo alla scomparsa di Lutero (1546) ed alla grave sconfitta militare della Lega di Smalcalda

(1547), esplose poi la controversia sinergistica, che vide scontrarsi i melantoniani Pfeffinger e Strigel contro i luterani ortodossi Flacio Illirico e Nicolaus Amsdorf che sostenevano la radicale corruzione della volontà umana e la sua incapacità di rivolgersi alla grazia. La Disputa osianderica fu invece suscitata da Andreas Osiander, teologo luterano di Norimberga, attivo negli anni 1550-1552 a Königsberg in Prussia orientale: questi sostenne, richiamandosi all'autorità di Lutero, che Cristo può essere detto giustizia dell'uomo e mediatore della salvezza esclusivamente nella propria natura divina e non nella propria ipostasi divino-umana. In altri termini, ci troviamo in presenza di un' incisiva sottolineatura del *solus Christus*: il peccatore è salvo in quanto partecipa «realmente» all'essere ed alle qualità di Cristo. In virtù della fede che assume una tonalità «mistica» costui partecipa all'attributo della giustizia essenziale che compete a Dio solo: la giustizia non viene più pensata come quell'azione, o quel dono, con cui Dio ci dichiara «efficacemente» giusti, ma come l'attributo per cui egli è giusto in se stesso. I teologi di Wittenberg, come fa anche Calvino nelle ultime edizioni della *Institutio christianae religionis*, si opposero duramente a tale concezione riaffermando la funzione mediatrice della divinità di Cristo. La problematica concezione della mediazione salvifica di Osiander, insieme ad una concezione trasformativa della giustificazione (*Gerechtmachung*), fu definitivamente rigettata dalla *Solida Declaratio* e dalla *Formula Concordiae* (1577), l'unico scritto confessionale luterano a includere delle vere e proprie condanne dottrinali: questo modello implicava l'inserzione, sul modello melantoniano, di una netta cesura tra la «giustificazione», intesa come remissione dei peccati e la «santificazione», operata dallo Spirito, che non costituisce in alcun modo né il fondamento, né un'integrazione della prima.

Non ci si limitò pertanto – come sarebbe potuto avvenire – a canonizzare l'insegnamento di Lutero in merito alla giustificazione: piuttosto si vollero, al prezzo di una indubbia semplificazione, fissarne i tratti definitivi in una forma scolastica e dottrinalmente accurata.

Non mancarono tuttavia alcune innovazioni di tenore melantoniano. In particolare ciò avvenne a proposito della essenziale distinzione tra Legge ed Evangelo, e della funzione di «pedagogo» attribuita alla prima, di cui il Riformatore aveva offerto un'interpretazione difforme dalla tradizione e sostanzialmente estranea al Paolo di *Galati* e *Romani*. Tale distinzione costituisce un presupposto

imprescindibile della dottrina luterana della giustificazione. Alla Legge, in conformità a quanto sostenuto da Melantone, venne attribuita, oltre alla funzione «teologica» (*elenchtica*) di denuncia del peccato e a quella «civile» riferita all'esistenza mondana dell'uomo, una terza funzione «positiva» nell'esistenza del cristiano, affermando che le opere del giustificato ad essa conformi sono gradite a Dio e manifestano l'efficacia della grazia giustificante (*triplex usus legis*).

Nei secoli successivi, le due tradizioni ecclesiali, cattolica ed evangelica, inclusa quella «riformata», si preoccuparono essenzialmente di consolidare e sistematizzare la propria concezione della salvezza. Fu uno sforzo che, nell'età delle contrapposte «ortodossie» confessionali (XVII secolo), condusse ad ampie ed articolate sintesi dogmatiche che, senza minare la «differenza fondamentale» con il cattolicesimo, che consisteva nella contrapposizione tra «mono-energismo» e «sinergismo» della salvezza, complessificarono e affinarono il lessico della soteriologia. Siamo nel periodo in cui riemerge ovunque prepotente, nella mistica barocca francese, nel Quietismo, ma anche nel teismo speculativo, nel Pietismo e nel Metodismo l'esigenza di un'esperienza a livello esistenziale della «conversione», quale via di accesso immediato ed interiore a Dio e alla salvezza in Cristo. Dal punto di vista teologico-dottrinale questi fermenti «spirituali» produssero esiti limitati non solo in ambito cattolico, dove mistica e teologia dogmatica vivevano un processo di progressiva divaricazione ed il controllo disciplinare era più forte, ma anche nei paesi protestanti, in cui mancò per lo più la capacità di proporre una «teologia della salvezza» che si emancipasse dai canoni e dal complesso linguaggio dell'ortodossia barocca. Si può comunque riscontrare un generale ripensamento della «dottrina della giustificazione», sino allora interpretata, in termini esclusivamente forensi, quale punto focale e fulcro della dottrina della salvezza, e l'emergere sul proscenio teologia delle categorie di «rigenerazione» e di «inabitazione di Cristo o dello Spirito». Il richiamo al giovane Lutero ed alla sua «teologia dell'umiltà» serve talora a mascherare un silenzioso abbandono del *sola fide* e ancor più del *solo verbo*: a tornare in primo piano è il movimento interiore dell'anima verso la conversione, il frutto interiore dell'azione silenziosa dello Spirito.

Nel Settecento – mentre il mondo cattolico mantiene un atteggiamento di sostanziale rifiuto nei confronti del libero pensiero,

prima, e poi dell'Illuminismo, che assume in Francia la forma di un'aperta contestazione e del rifiuto dei dogmi della religione positiva e di ogni «soprannaturalismo» – la situazione, in ambito luterano, si presenta assai più variegata e complessa e tale resterà sino alla fine dell'Ottocento, con indubbi riflessi sul modo di concepire la salvezza in Cristo. L'eredità del Pietismo e la nuova sensibilità illuministica si incontreranno con esiti originali in Immanuel Kant, condizionando in modo determinante la prevalente interpretazione moraleggiante del cristianesimo caratteristica del «protestantesimo liberale»: l'ortodossia dogmatica non scomparirà completamente dalla scena e tenterà di difendere a vari livelli il carattere soprannaturale della fede cristiana, messo in discussione dagli attacchi corrosivi della critica biblica e dell'ateismo filosofico. Su questo versante non si può trascurare il contributo decisivo dell'opera di Friedrich Schleiermacher che, a partire dalla giovanile formazione romantica giungerà ad offrire la più significativa elaborazione dogmatica dell'Ottocento in campo luterano. La religione, ed in particolare il cristianesimo, vede in qualche modo riaffermata la propria autonomia nei confronti della ragione. Questa lunga fase storica fu nondimeno caratterizzata da una sostanziale «eclissi» della giustificazione, che corrispose alla strutturale incapacità del secolo ad attribuire alla salvezza in Cristo, ed alla sua persona, più di un carattere esemplare. Lo stesso Schleiermacher, secondo Karl Barth, non si sarebbe sottratto ad una sostanziale antropologizzazione della fede cristiana. La storicità della figura di Cristo costituisce un ostacolo insuperabile: non è possibile che il sacrificio di un singolo uomo (l'evento della giustificazione testimoniato dalla Scrittura) possa rivendicare una rilevanza salvifica universale.

3. *La giustificazione per fede nella teologia evangelica tedesca tra Ottocento e Novecento*

Nella seconda metà dell'Ottocento il panorama teologico inizia progressivamente a mutare: sintomo di questo processo è una prima rinascita di interesse per il genuino pensiero di Lutero nel suo carattere teologico, al di là di una percezione più precisa della centralità della giustificazione. Nel contesto delle celebrazioni per il quarto giubileo luterano del 1883 venne avviata la pubblicazione, in edizione critica ed integrale, dello sterminato *corpus* delle opere

del Riformatore: l'imponente *Weimarer Ausgabe* (WA). Dal punto di vista storico, si potrebbe citare il contributo pionieristico in due volumi del teologo «ortodosso» di Erlangen, Theodosius von Harnack (1862 e 1885), che si mostrò perfettamente consapevole, già in gioventù, in polemica con Hoffmann, della centralità soteriologica dell'opera riconciliatrice di Cristo, ed in un secondo momento, influenzato per sua stessa ammissione dal grande Albrecht Ritschl, giunse a prendere coscienza del fatto che Lutero aveva espresso il messaggio della salvezza in Cristo attraverso il ricorso alla categoria della giustificazione del peccatore, cui aveva attribuito, negli *Articoli di Smalcalda*, la funzione criteriologica di *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. La sua riscoperta della dottrina luterana della giustificazione, alla cui ricostruzione dedicò un ampio capitolo del suo lavoro della maturità fu ritardata da una grave malattia e non poté sostanzialmente giovare di fonti essenziali, quali i corsi giovanili sui Salmi (i *Dictata super psalterium*, pubblicati nel 1876 dal Seidemann) su *Romani*, *Ebrei* e *Galati*, che sarebbero stati ritrovati o pubblicati successivamente.

Dal punto di vista sistematico, essenziale rimane la riflessione sulla giustificazione proposta dal teologo «liberale» Albrecht Ritschl ne *La dottrina cristiana della giustificazione e della riconciliazione* (3 voll., 1870-1874). Vengono qui riproposti, sia pur nel contesto di un'interpretazione ancora eticizzante del cristianesimo, il *sola fide* e il *sola gratia* luterani. Ritschl muove dalla libertà del Giudizio divino, che non presuppone a proprio fondamento alcun merito da parte dell'uomo, ma esclusivamente la fiducia nella grazia giustificante di Dio. L'azione salvifica viene concepita in termini squisitamente forensi ed assume pertanto la forma di un giudizio sintetico kantiano, ovvero di «un atto volontario di creazione» da parte di Dio. La conseguenza che ne scaturisce consiste ad un tempo nel perdono dei peccati e nel superamento della distanza creatasi tra Dio e l'uomo in conseguenza del peccato. La giustificazione non ha unicamente il significato negativo di produrre nell'uomo un rigetto nei confronti del male ma anche quello di far sì che egli assenta liberamente all'azione salvifica divina: in tal senso si può parlare della «riconciliazione» come del risvolto positivo della «remissione dei peccati». Il merito di Ritschl è stato inoltre quello di aver colto come nel giovane Lutero e in Melantone esista un'equazione tra dimensione dichiarativa ed effettiva della giustificazione: in altri termini, il cristiano diviene giusto per il fatto

stesso che Dio lo reputa tale. La giustificazione è pertanto anche «rigenerazione» perché la fede diviene stimolo per il retto agire: diverrà pertanto paradossalmente possibile una rifondazione della «eticità», in direzione kantiana, a partire da Lutero. Si tratta, come è stato fatto rilevare da Walter von Loewenich, di un'attenuazione del rigore scolastico della distinzione tra Legge ed Evangelo prevalente nell'Ortodossia, che lascia ampio spazio alle opere del giustificato.

La teologia dei decenni successivi, da Wilhelm Herrmann ad Adolf von Harnack, passando per Wilhelm Dilthey, non proseguì nella linea ritschliana e tornò a prendere congedo dalla teologia se non dalla persona di Lutero, creando una linea interpretativa che giunge sino ad Ernst Troeltsch e che cerca di «demitologizzare» e liberare dai residui medioevali, inclusa la giustificazione per fede, il pensiero di Lutero. L'assunto di fondo di tale filone storiografico, al di là della finezza di dettaglio dell'interpretazione di von Harnack, consiste nel disconoscere la paternità luterana del *Kulturprotestantismus*, scegliendo una genealogia alternativa, che dall'Illuminismo risale fino agli Entusiasti (*Schwärmer*) e al filone erasmiano della Riforma. Il monaco ribelle assetato di Dio poteva essere considerato un modello di fede vissuta a livello esperienziale ed un prezioso alleato nella eterna lotta condotta dalla «religione» contro il «dogma» nelle sue varie forme. La sua «dottrina» lo aveva purtroppo ricondotto nell'ambito dell'ortodossia cattolica e del tradizionale patrimonio dogmatico di derivazione ellenistica. Nell'ultimo volume del *Manuale di storia del dogma* (il VII) del von Harnack emerge in primo piano lo iato tra la genuina esperienza del Vangelo e della salvezza, vissuta indefessamente nella sua forza consolatrice dal Riformatore e che lo rende una figura eccezionale, e il suo rifiuto – in nome della purezza dello stesso vangelo, comprensiva del dogma – di una forma di religiosità «spirituale». Lutero fu peraltro capace di rimodellare il dogma, a partire dalla giustificazione per fede, nel senso di una purificazione dal peso eccessivo assunto nel Medioevo dalle opere buone e dal merito. La vera intuizione del Riformatore consistè tuttavia nella riscoperta della dimensione fiduciale della fede giustificante, a discapito di quella dell'ossequio noetico nei confronti del dogma: la fede è esperienza soggettiva della grazia nella forma della salvezza in Cristo. Da questo punto di vista, al di là di alcuni tratti «scolastici» che la caratterizzerebbero, von Harnack dimostra di cogliere appieno il senso originario della dottrina della

giustificazione: l'essere redenti dal peccato e rigenerati senza merito alcuno, in virtù dell'azione misericordiosa della grazia divina, che si manifesta nell'opera storica di Cristo, nella forma della non imputazione del peccato e dell'imputazione della giustizia di Cristo. La «fede» giustificante, ha come oggetto l'azione salvifica di Cristo nella forma sintetica della «sapienza della croce»: in essa soltanto abbiamo accesso alla verità di Dio.

Una decisiva rinascita di interesse per la teologia luterana della giustificazione va senz'altro associata al nome di Karl Holl, che promosse e diresse l'edizione di una serie di testi inediti del Riformatore, ad iniziare dal celebre *Commento a Romani* del 1515-1516, rinvenuto da Johannes Ficker alla Biblioteca Vaticana e poi in originale a Berlino. L'interpretazione luterana di Holl, almeno sino al 1919, l'anno in cui dopo la catastrofica conclusione della Grande guerra egli avrebbe concepito il disegno di un rinnovamento della cultura tedesca a partire da un recupero dell'eredità di Lutero, resta segnata da un orizzonte teologico ancora ai limiti dell'orizzonte della teologia liberale, in cui il decisivo problema teologico del Riformatore – la salvezza – viene reinterpretato a partire dal tema della «coscienza». Holl fu fortemente condizionato da esigenze polemiche nei confronti dell'interpretazione della dottrina e della personalità di Lutero, proposta dal domenicano tedesco Heinrich Denifle. Quest'ultimo, a partire da una vasta conoscenza delle fonti del pensiero medioevale, aveva a ragione sostenuto che l'interpretazione luterana della «giustizia di Dio», e di conseguenza la «scoperta riformatrice», non era in sé affatto nuova perché la si ritroverebbe in una quarantina di interpreti medievali dell'Apostolo. Di fronte a questo tentativo di minare le basi stesse della Riforma, Holl seppe operare una decisiva distinzione tra l'opera giovanile di Lutero, il cui linguaggio sarebbe ancora fortemente condizionato dall'eredità del monachesimo e della Scolastica dalla teologia della maturità: la svolta riformatrice rimane nondimeno un fatto inconfutabile ed andrebbe collocata negli anni dei *Dictata in Psalterium* (1511-1513). In contrapposizione alla posizione di Ritschl, di cui prese tuttavia le difese contro gli scomposti attacchi «demitizzanti» a suo tempo formulati dal berlinese Paul de Lagarde, Holl sostenne il carattere analitico-prolettico del giudizio giustificante di Dio. In altri termini, Dio dichiara l'uomo giusto perché nella sua eterna prescienza sa anticipatamente come quest'ultimo si presenterà di fronte al Giudizio finale. L'uomo peccatore, anche nella sua

attuale condizione «sotto la grazia», resta sostanzialmente ingiusto, nonostante la non imputazione del peccato per merito di Cristo, nella cui forza rinnovatrice può nondimeno confidare come inizio della propria rigenerazione. Questa visione implicherebbe, secondo Paul Althaus, una «razionalizzazione etica della giustificazione», che mette in pericolo l'esclusività salvifica di Cristo e l'efficacia dichiarativa del giudizio divino. La giustizia dell'uomo è ancor sempre concepita nei termini aristotelici della perfezione morale, respinta da Lutero, anziché in quelli della «giustizia di Cristo». L'originalità di questa concezione consiste nondimeno nella valorizzazione della dimensione escatologico-futurica della giustificazione, presente in tutta l'opera di Lutero, oltretutto implicita nel paolino «giudizio secondo le opere» (Rm 2, 2-11): un aspetto che verrà riproposto in seguito da autori quali Paul Althaus ed Albrecht Peters. In anni più recenti (1993), la tesi «ecumenica» del carattere analitico-prolettico della giustificazione è stata autorevolmente riproposta dal teologo monachese Wolfhart Pannenberg nella sua *Teologia sistematica III* in polemica con il luteranesimo ortodosso. Il più grande merito di Holl fu tuttavia in assoluto quello di formare e stimolare un'intera generazione di luterologi (Emmanuel Hirsch, Rudolf Herrmann, Erich Vogelsang, Heinrich Bornkamm) attivi nei decenni successivi al 1900 sul terreno della ricerca storica e dell'indagine sistematica.

Tra i maggiori protagonisti della *Lutherrenaissance*, che furono allievi diretti ed indiretti di Holl o ne comunque subirono l'influsso, si possono ritrovare alcune tra le più grandi figure del luteranesimo di questo secolo. Potremmo iniziare da Emmanuel Hirsch, acuto indagatore della scoperta riformatrice della giustificazione per fede – quale espressione ad un tempo della giustizia e della misericordia divina nel giovane Lutero – e i suoi allievi Erich Vogelsang, che intuì la rilevanza «teologica» della dottrina della remissione dei peccati nella forma della dialettica luterana di Legge e Vangelo, di «giudizio» e «giustificazione» e Walther von Löwenich, che approfondì la dottrina luterana del *Deus absconditus*, presupposto «teologico» della distinzione tra Legge e Vangelo nel suo rapporto con la «teologia della croce», risolvendo il lato oscuro di Dio nella rivelazione «sotto contraria specie» nel Crocifisso. Non si può inoltre trascurare l'influenza esercitata da Karl Holl su figure quali Rudolf Herrmann ed il suo allievo Hans Joachim Iwand, che colse l'inscindibilità del legame tra esperienza della salvezza, espressa nei

termini del dogma cristologico riformulato in termini relazionali, e dottrina della giustificazione per fede; su Hanns Rückert, maestro e amico di Gerhard Ebeling, che si occupò della genesi del Decreto tridentino *Cum hoc tempore* in riferimento al discusso tema della meritorietà delle opere; su Ernst Wolf che, sulla scia di Iwand, caratterizzò in termini tuttora insuperati la specifica funzione criteriologica della dottrina riformatrice della giustificazione quale «centro» e «limite» della teologia evangelica.

Gli impulsi in direzione del superamento dell'orizzonte religioso ed eticizzante del *Kulturprotestantismus* in direzione di un «teocentrismo» radicale, radicato nella rivelazione di un Dio «radicalmente altro», che scaturirono dalla *Lutherrenaissance*, si fusero, a partire dai primi anni Venti, con i primi passi della «teologia dialettica», legati alla rivista «Tra i tempi» («Zwischen den Zeiten») e ai nomi di teologi quali Friedrich Gogarten, Emil Brunner e soprattutto Karl Barth con il suo celebre *Commento all'Epistola ai Romani* (1922²). Per comprendere l'originalità del contributo barthiano in merito alla dottrina della giustificazione, non si possono tuttavia trascurare le radici riformate e calviniste del teologo di Basilea. Il rapporto con l'eredità luterana in tema di giustificazione si presenta pertanto nell'ottica della *Dogmatica ecclesiale* (KD IV/1, 1953), libero da ogni vincolo di ortodossia dottrinale: la giustificazione per fede costituisce ciò nondimeno un elemento essenziale e irrinunciabile della soteriologia barthiana che ruota intorno alla dottrina della riconciliazione e dell'elezione divina. In polemica con l'amico luterano Ernst Wolf, il quale aveva apertamente sostenuto che la giustificazione per sola fede del peccatore costituisce il centro ed il limite della teologia evangelica, ovvero il cuore stesso dell'impianto dogmatico, Barth afferma che i cristiani dei primi secoli sarebbero a lungo vissuti in una forma ingenua di semi-pelagianesimo senza per questo esser privi della fede giustificante: soltanto l'affermazione di fede cristocentrica può pertanto rivendicare un'incondizionata normatività. Barth, nella sua sensibilità riformata, ha sempre rifiutato di concepire la rivelazione della Parola di Dio a partire dalla dialettica luterana tra Legge e Vangelo. Ciò significa che la Legge acquista senso e spessore esclusivamente all'interno della rivelazione cristologia, poiché il riconoscerle una funzione pedagogica, sia pur paradossale, nei confronti del Vangelo, equivarrebbe ad una rivalutazione dell'autonomia del mondo rispetto a Dio, nel senso della «teologia naturale». Già nel 1937, in polemica

con l'amico Friedrich Gogarten, ma anche con i luterani ortodossi di Erlangen, Paul Althaus e Werner Elert, schieratisi a favore del nazionalsocialismo, il teologo basileese ha proposto un'inversione della sequenza logici dei termini chiave della rivelazione: da Legge ed Evangelo ad Evangelo e Legge. In tal modo, la rivelazione divina si vede restituito il proprio carattere unitario sia pure nell'ambito della costitutiva duplicità di giudizio e giustificazione. Dio ci giustifica con la stessa azione in cui manifesta la sua ira contro il peccato fondando l'esistenza di quest'ultimo: l'autonomia del «mondo» rispetto a Cristo non può essere assoluta e condurre ad un asservimento della fede cristiana a forme razziste e nazionaliste di idolatria dello Stato, del suolo e del sangue.

Questo non implica, da parte barthiana, il rifiuto di una più complessa articolazione dell'evento della salvezza, che lascia spazio all'elezione divina, quale presupposto «eterno» della salvezza, da un lato, e alla santificazione interiore del rigenerato dall'altra: l'enfasi è, in ogni caso, posta sull'esteriorità della salvezza nel suo carattere oggettivo e teocentrico («riconciliazione») piuttosto che sulla appropriazione «individuale» di essa da parte della fede. Barth, secondo la concorde opinione di Gerhard Ebeling e di Eberhard Jüngel, individuerrebbe a torto nell'eccessivo ruolo accordato alla fede in rapporto al primato della cristologia, e nel rischio tendenziale di soggettivismo il limite strutturale del genio teologico luterano, il che spiegherebbe il fatto che Schleiermacher e l'intera tradizione liberale abbiano anch'esse potuto fondatamente richiamarsi all'autorità di Lutero.

Una tendenza a relativizzare l'importanza del concetto di giustificazione, che non sarebbe pertanto «l'articolo su cui sta o cade la chiesa», si ritrova anche in Paul Tillich, pur nell'ambito di un riconoscimento integrale del carattere immediatamente efficace della «giustizia di Dio» che esprimerebbe la salvezza nella forma dell'esperienza paradossale del «nuovo essere» in Cristo. Questa è la posizione matura di *Teologia Sistemática II-III*, risalente agli anni dell'emigrazione americana del secondo dopoguerra. Al termine «giustificazione», il teologo tedesco-americano, formatosi alla scuola dell'ortodosso marburghese Martin Kähler e influenzato da Karl Barth, mostra di preferire quello pietistico e metodistico di «rigenerazione», che si rivelerebbe capace di esprimere in sintesi la continuità tra la giustizia di Cristo, accolta per sola fede, che «crea» l'uomo nuovo, e il rinnovamento interiore del cristiano

(«la santificazione») che perdura per l'intera l'esistenza. Il merito del giovane Tillich consistè invece nell'aver posto per primo in correlazione la giustificazione per fede con l'esperienza del dubbio e della privazione di senso tipica dell'uomo moderno: si trattava di una ricontestualizzazione della dottrina principe della Riforma al di fuori del tradizionale orizzonte amartologico.

Al di fuori dell'ambito di influenza della teologia dialettica, e del suo moderato revisionismo in tema di giustificazione, si mosse il sistematico di Erlangen Paul Althaus, forse il più acuto tra i teologi sistematici luterani nel Novecento, i cui saggi più significativi su Lutero risalgono all'inizio degli Anni Trenta. Althaus intese collegarsi direttamente, al di là dei residui liberali ed eticizzanti della *Lutherrenaissance* di Holl, a un'interpretazione «ortodossa» di Lutero che si collocasse sulla scia di Theodosius Harnack, e difese la legittimità dell'interpretazione luterana dell'antropologia paolina (Rm 7,14 ss.) sul tema del *simul iustus et peccator*. Nell'ottica di Althaus è inoltre evidente che l'essere di Dio in sé non coincide con la sua rivelazione nei termini barthiani: Dio, inoltre, si rivela anche nella creazione in una forma più originaria della rivelazione cristologica. A differenza di altri interpreti contemporanei, e ricollegandosi all'insegnamento del giovane Lutero, egli enfatizza di conseguenza il fatto che l'imputazione della giustizia di Cristo in virtù della fede – che è intesa nei termini di un giudizio sintetico divino – non esaurisce la realtà della giustificazione che troverà il suo compimento nel Giudizio finale. La giustizia di Cristo è incisivamente interpretata nel senso della *iustitia aliena*, senza trascurarne peraltro l'efficacia nella forma della «rigenerazione» della «nuova creatura», che si palesa attraverso le opere. La stessa fede giustificante rischia in tal modo di essere intesa alla stregua di un'opera, perdendo in tal modo la sua funzione «apprensiva», con l'effetto di relativizzare l'affermazione dell'esclusività salvifica del Figlio: l'uomo si salva a causa di Cristo (*propter Christum*) per il tramite della fede (*per fidem*), in cui il Signore è presente nella forma più reale. L'inizio della nuova creatura in Cristo, per opera della grazia, ci dischiude la certezza della salvezza, ma non cancella automaticamente il peccato con cui il peccatore giustificato è chiamato a lottare, con l'ausilio dello Spirito, per l'intera durata della sua esistenza. Lutero ha sottolineato la necessità della «santificazione» per il tramite delle buone opere che scaturiscono dalla fede quale inizio di una nuova esistenza: non è tuttavia lecito parlare di una loro necessità

salvifica, perché le azioni del giustificato si limitano a testimoniare ed esibire l'effettività ed efficacia della fede giustificante.

Ciò che colpisce nel dibattito sistematico sulla giustificazione, particolarmente nella fase che va dagli esordi della teologia dialettica sino alla fine degli anni Cinquanta, è la sostanziale trascuratezza o indifferenza, dimostrata dalla dogmatica evangelica nei confronti del profilo biblico e neo-testamentario paolino dell'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Al di là di un giustificato atteggiamento di diffidenza e di una difficoltà relazionale nei confronti di un'esegesi storico-critica in piena fioritura, spesso dedicata allo studio del frammento e incapace di ricostruzioni complessive e sintetiche delle diverse teologie e visioni soteriologiche presenti nel Nuovo Testamento, la neo-ortodossia barthiana o luterana parvero voler trascurare il reale problema costituito dalle differenze, talora non di dettaglio, che intercorrono tra l'interpretazione riformatrice – luterana, calviniana o ortodossa – della dottrina della giustificazione per fede e l'insegnamento autentico dell'Apostolo, visto nella complessità delle sue articolazioni. In altri termini, non pareva riproponibile, sul piano della sistematica, una mera ripetizione della teologia luterana della giustificazione, nella sua formulazione tradizionale o in una forma superficialmente aggiornata. Non si poteva, a seguito di più di un secolo di indagine storico-critica sulla Bibbia, eludere un diretto confronto con il Paolo della storia, quale era ora accessibile, ma anche con Giacomo, i sinottici, l'opera giovannea e l'Antico Testamento, limitandosi a canonizzare, a dispetto di ogni evidenza, la suggestiva interpretazione proto-riformatrice di *Romani* e *Galati* in tutti i suoi aspetti.

La critica di William Wrede, ripresa in forma più sofisticata da Albert Schweitzer a cavallo tra Ottocento e Novecento, al ruolo tradizionalmente riconosciuto alla giustificazione per fede nell'ambito della teologia paolina, non aveva ricevuto sul versante ortodosso una risposta pienamente soddisfacente. La giustificazione per fede non era forse riconducibile, come aveva sostenuto Wrede, ad una dottrina polemica anti-giudaica, che perderebbe di importanza già nell'ambito del deuteropaolinismo (*Epistole agli Efesini* e ai *Colossesi*)? La soteriologia paolina – si era chiesto dal canto suo Schweitzer – ruota effettivamente intorno alla giustificazione per fede, oppure ha il suo centro nella sintesi tra l'escatologia tardo-giudaica del Regno e una mistica battesimale della comunione con il Crocifisso-risorto, di derivazione misterico-ellenistica? Di fonte

a queste interpretazioni tendenzialmente riduttive del ruolo della giustificazione per fede, che sono state puntualmente riproposte negli ultimi decenni in forma filologicamente più accorta, la teologia sistematica è chiamata a replicare, da un lato, evidenziando e smascherando gli occulti presupposti sistematici di cui l'esegesi è spesso inconsapevolmente prigioniera, ma anche appropriandosi con discernimento dei fecondi risultati di quest'ultima.

A scuotere il panorama tradizionale è venuta la contestazione rivolta all'interpretazione bultmanniana dell'espressione «giustizia di Dio» nei termini di un genitivo oggettivo: Dio, secondo il teologo marburghese, dona all'uomo la sua giustizia, che interpella la decisione di fede nella forma dell'accoglienza del *kerygma*. Riemerge qui – se ci si pone dal punto di vista del cristocentrismo e della cristologia della Parola di impronta barthiana – il rischio di uno svuotamento dell'oggettività della rivelazione in nome dell'esperienza individuale di fede. Ernst Käsemann ed il suo allievo Peter Stuhlmacher, in contrapposizione a Bultmann, hanno evidenziato il valore di *genitivus auctoris* dell'espressione «giustizia di Dio» in Paolo, che andrebbe interpretata alla luce di un ampio orizzonte cosmico-escatologico, di matrice «apocalittica», il cui significato ci sfugge se ci rinchiudiamo in un'ottica angustamente esistenzialistica. È stato soprattutto Eberhard Jüngel, in *Paolo e Gesù* del 1961, a mostrare che lo specifico escatologico cristiano va comunque ripensato alla luce della morte e resurrezione di Cristo, in cui giunge a compimento l'avvento del Regno annunciato ed attualizzato nelle parabole dal Gesù terreno in forma metaforica. Il messaggio paolino della giustificazione per fede, esprime nel contesto «temporale» post-pasquale, caratterizzato dal già della Croce più che dal non ancora del Giudizio, la radicale vicinanza di Dio all'uomo nella figura unica del Cristo. L'interpellazione della parola della croce suscita quale unica risposta adeguata l'affidamento a Cristo, nella forma di una fede esplicita nella Signoria escatologica del Crocifisso. La desoteriologizzazione escatologica della Legge da parte del Figlio libera il cristiano dalla tirannia del peccato e dall'assillo della meritorietà delle opere.

La novità degli ultimi decenni è pertanto consistita nella scoperta e nella precisazione della natura intrinsecamente escatologica ed cristologica del messaggio salvifico cristiano: in questo quadro, si è imposta una riconsiderazione dei tratti di accentuata astoricità ed astrattezza, che caratterizzano la tradizionale dottrina luterana

della giustificazione, ad iniziare dall'interpretazione in termini dialettici, anziché storico-salvifici della coppia Legge e Vangelo, che del resto non compare mai nell'Apostolo in questa forma (al contrario di legge-fede e legge-grazia). L'unicità dell'evento cristologico, quale svolta del tempo, non è reversibile a livello di esperienza individuale e deve costituire, come già in Barth, il fulcro della rivelazione salvifica di Dio e l'inizio della «nuova creazione». Il ruolo e il significato della Legge in Paolo, nelle tensioni e disarmonie che dividono *Galati* da *Romani*, rimane uno dei punti più delicati e di più difficile interpretazione sin dal tempo della Riforma: la situazione non è sostanzialmente mutata e incide sulla connessa comprensione della giustificazione. Si ripropongono antichi interrogativi: se la Legge non è solo quella veterotestamentaria ma anche la «sapienza» delle genti, in quale misura essa rimane valida per il giustificato? Cristo non è forse la «fine» della Legge: eppure, non ci dona al tempo stesso la legge dell'amore? Si impone inoltre, su base esegetica, la rinuncia da parte luterana al tradizionale «uso teologico o elenchtico della Legge», quale denuncia del peccato, anche se ciò implica rinunciare all'affermazione secondo cui il peccato costituirebbe il presupposto paradossale della giustificazione? Che cosa ne è, in tal caso, della salvezza quale atto gratuito di misericordia divina nei confronti del peccatore?

Tutti questi dubbi ed interrogativi non cancellano l'indubbio merito dei primi Riformatori, che hanno colto la decisiva importanza dell'Evangelo della croce e della giustificazione per fede nell'ambito della teologia paolina, ed ha saputo restituire ad essa, in un contesto profondamente diverso da quello originario, vitalità storica ed incisività critica nei confronti della dottrina e dell'esistenza ecclesiale. Un sostanziale consenso tra l'esegesi luterana e cattolica sembra ormai raggiunto sul significato eminentemente forense-imputativo della giustificazione in Paolo: l'espressione *iustificari* (essere giustificato da parte di Dio) equivarrebbe a *iustum dicere* e non, come aveva erroneamente creduto Agostino sulla base del testo latino a sua disposizione, a *iustum facere*. Ciò non esclude affatto che la giustificazione produca necessariamente una serie di profonde trasformazioni nell'esserci dell'uomo e nel suo rapporto con Dio e con il prossimo: è il caso del conferimento della figliolanza divina, della riconciliazione e ancora della santificazione del giustificato. Non è possibile far qui altro che citare i nomi di alcuni tra coloro che, negli ultimi decenni e con sensibilità diverse, hanno

contribuito in misura decisiva, tanto in America quanto in Europa, ad una migliore comprensione di questo aspetto specifico del pensiero paolino, evitando il rischio di un sostanziale riduzionismo storico-critico del ruolo della «giustificazione per fede»: Heinrich Schlier, Otto Küss, Stanislas Lyonnet, Karl Kertelge e Joseph Fitzmeyer, tra i cattolici, Ed Parish Sanders, Ulrich Wilckens, John Reumann, John Dunn e Hans Hübner, tra gli evangelici.

Negli anni Settanta ed Ottanta, dopo il fallimento di un progetto intrapreso dal LWB in occasione dell'assemblea di Helsinki (1963), che avrebbe dovuto consistere nella riformulazione della dottrina della giustificazione in termini corrispondenti alle esigenze del nostro tempo, non sono mancate sintesi esaustive ed efficaci, a livello sistematico, sullo *status quaestionis* relativo alla dottrina della giustificazione, quali quelle di Eilert Herms-Wilfried Härle (1979) e Albrecht Peters-Otto Herrmann Pesch (1981), oltre a contributi eminentemente storico-dogmatici quali quelli di Jörg Baur (1968), Gerhard Müller (1970) ed Alister Mc Grath (1986-1995).

A metà degli anni Settanta, la proposta più originale ed innovativa, presentata talora con toni di accesa polemica, è venuta tuttavia dalla Finlandia, e segnatamente da Tuomo Mannermaa e dai suoi agguerriti allievi del Dipartimento di teologia sistematica dell'Università di Helsinki. Lo sforzo del gruppo dei «giovani teologi» è consistito nel dimostrare, nella prospettiva di un'accentuata apertura ecumenica nei confronti dell'Ortodossia orientale ma anche del cattolicesimo, che la dottrina luterana della giustificazione può essere interpretata come una legittima interpretazione del tradizionale teologumeno della «divinizzazione» (*theosis*). Ireneo, e soprattutto Atanasio nel suo scritto sull'Incarnazione del Verbo (IV secolo), hanno affermato che Dio si è fatto uomo affinché l'uomo potesse «divinizzarsi»: un motivo che ha permeato l'intera tradizione orientale sino a Gregorio Palamas (XIV secolo) e oltre. In altri termini, l'uomo partecipa per iniziativa del Dio trino, che è amore, e in virtù dell'Incarnazione del Figlio, alla vita divina nella forma reale e «sostanziale» dell'inabitazione divina di Dio e dello Spirito nella creazione. Si tratta di concetti che si ritroverebbero del resto anche in alcuni testi di Lutero – la divinizzazione già nella *Predica di Natale* del 1514 – sulla scia dell'ontologia trinitaria agostiniana e in altra forma nella stessa *Formula Concordiae*, dove il cristocentrismo viene recuperato sottolineando l'inabitazione di Cristo nel fedele, una condizione che unifica in sé la gratuita

giustificazione e la santificazione. Cristo sarebbe misticamente presente nella fede giustificante che si traduce in una partecipazione «reale» ed «ontica» del rigenerato all'attributo della giustizia divina.

Si tratta della chiara sconfessione, in nome del giovane Lutero, di una concezione esclusivamente non-imputativa della giustificazione, in favore di una visione mistico-cristocentrica della salvezza, destinata a una gran fortuna nell'Ortodossia veteroprotestante e nel Pietismo. La tradizione luterana dell'ultimo secolo a partire da Albrecht Ritschl e Wilhelm Herrmann sino a Gerhard Ebeling, prigioniera dell'influsso del neo-kantismo di Hermann Cohen e dell'ontologia relazionale di Herrmann Lotze, è divenuta del tutto incapace di riconoscere valore al genuino senso metafisico del termine sostanza, ampiamente utilizzato dallo stesso Lutero. Ne scaturirebbe la riconduzione dell'azione giustificante divina in un ristretto ambito «eticizzante» o «esistenziale» e la negazione dell'aseità divina quale presupposto dell'economia della salvezza. La giustificazione del peccatore risanerebbe la frattura tra uomo e Dio sul terreno relazionale (*coram Deo*), senza produrre un'effettiva trasformazione a livello ontico ed ontologico della sua natura. Il vero problema, qui appena evocato, consisterebbe tuttavia nell'affermazione, reiterata da tutti i luterologi evangelici, secondo cui Dio è a noi accessibile unicamente nel suo porsi in relazione con l'umanità attraverso il Figlio (*pro nobis*): il rischio, insito in tale posizione, è quello di una trascuratezza o di un agnosticismo gno-seologico nei confronti dell'essere in sé di Dio, che è relazione «pericoretica» tra le tre ipostasi della Trinità.

Non siamo in presenza di critiche del tutto nuove, perché si tratta a ben vedere di una riproposizione delle critiche «ortodosse», a suo tempo rivolte alla «demitizzazione» e all'interpretazione «esistenziale» della fede cristiana ad opera di Bultmann e della successiva teologia ermeneutica (Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling). La differenza essenziale consiste nel fatto che qui, all'origine della concezione «attualistica» della rivelazione, che permeerebbe l'orizzonte della luterologia e della teologia sistematica contemporanea, non viene collocato il solito spettro di Heidegger, quanto piuttosto il neo-kantismo personalistico di fine Ottocento. Ciò consente, in particolare al giovane filosofo e teologo Risto Saarinen, di coinvolgere nella «dannazione della memoria», oltre alla tradizione liberale ed all'intera *Lutherrenaissance*, la stessa teologia dialettica.

Già il luterano ortodosso danese Regin Prenter, nel secondo dopoguerra, aveva preso le distanze nei confronti della teologia barthiana, e di un'interpretazione di Lutero che svincolasse il Riformatore dal radicamento nell'ontologia realistica di derivazione aristotelica. In anni più recenti, nell'ambito della scuola lortziana è stato Erwin Iserloh (1974) ad opporsi con durezza all'interpretazione esistenziale di Lutero, autorevolmente proposta e praticata da Ebeling e dai suoi allievi, in particolare Reinhard Schwarz e Karl-Heinz zur Mühlen.

Non ci tratterremo qui sugli sviluppi recenti della discussione sulla giustificazione per fede, su cui ci siamo soffermati nella sezione sul dialogo ecumenico, se non per menzionare i due contributi che hanno, a nostro avviso, prepotentemente connotato l'ultimo ventennio e sui quali ci siamo specificamente soffermati nei successivi capitoli. Ci riferiamo all'ampia sezione sistematica dedicata da Gerhard Ebeling alla giustificazione per fede, nel contesto del terzo volume, a carattere pneumatologico, della *Dogmatica della fede cristiana* (1979) ma anche e soprattutto al recentissimo contributo monografico offerto da Eberhard Jüngel (*Il Vangelo della giustificazione del peccatore*, 1998). Entrambe le esposizioni si ripromettono di superare il possibile iato tra l'esperienza della fede giustificante, quale è possibile nell'ambito del nostro tempo a livello storico ed esistente, e la «dottrina della giustificazione», propriamente detta, che viene esposta nei termini di una consapevole fedeltà alla tradizione confessionale luterana attraverso una efficace riproposizione dell'attualità contenutistica delle quattro *particulae exclusivae* (*sola gratia, sola fide, solo Christo e solo verbo*), nella loro imprescindibile connessione reciproca. Non è sufficiente riproporre l'evento della salvezza in Cristo come la «verità» (Jüngel) o il «senso ultimo» (Ebeling) dell'esistenza umana, senza esplicitare la sua valenza critica nei confronti di un'ontologia che pensa l'eserci dell'uomo e l'identità del soggetto a partire dall'attività di trasformazione del mondo, anziché dalla radicale passività della fede nella Parola creatrice. La fede va pertanto concepita come un dono a cui accediamo senza merito alcuno, in virtù di un atto di gratuita misericordia divina che si concretizza nella persona e nell'opera salvifica di Cristo proclamata dal Vangelo.

Un tono decisamente meno ortodosso e assai più preoccupato del confronto con la testimonianza biblica e con la sensibilità cattolica, un atteggiamento che non è del resto assente neppure

in Jüngel ed Ebeling, si ritrova nei recenti contributi di Wolfhart Pannenberg, che tende ormai ad assumere un atteggiamento di ideale equidistanza tra le due confessioni. Il teologo monachese si è sempre battuto per una formalizzazione della giustificazione che ponesse al centro il battesimo, quale «sacramento della fede», anziché la fede stessa. Pannenberg afferma inoltre che alcuni tratti dell'eredità confessionale luterana, strettamente connessi alla giustificazione, non sarebbero difendibili a partire da Paolo: è il caso del *simul iustus et peccator* e dell'interpretazione luterana della dialettica tra Legge e Vangelo. Si tratterebbe inoltre di valorizzare maggiormente, anche in ambito evangelico, la mediazione sacramentale della grazia, svincolandosi in larga misura dal *solo verbo*: una scelta più di ogni altra cosa osteggiata dagli avversari del consenso differenziato cattolico-luterano. Alla luce di queste riflessioni, non è affatto casuale che Pannenberg si sia impegnato a fondo, nel corso dell'ultimo decennio, nella veste di membro del Gruppo di lavoro dei teologi evangelici e cattolici (Staehlin-Jäger Arbeitskreis), per il superamento delle condanne dottrinali: un parziale scetticismo sull'esito del dialogo dottrinale sulla giustificazione nel recente passato e la volontà di non alimentare ulteriori polemiche, lo ha tenuto invece sostanzialmente al margine del dibattito degli anni 1997-1999 sulla *GE*.

Per lui, un consenso sul fondamento cristologico della giustificazione implica di fatto una comunione di fede che «disarma» le differenze linguistiche ancora esistenti sul terreno della «dottrina della giustificazione», rendendo possibile il superamento delle reciproche condanne su temi quali la «certezza di fede», e il loro depotenziamento su altri versanti: è il caso del *peccatum manens*. Non è possibile chiedere ai cattolici, che accettano oggi pienamente il *sola gratia* e il *solo Cristo*, e riconoscono che le opere non meritano all'uomo in alcun modo la salvezza, di esprimersi conformemente al linguaggio di Lutero o degli *Scritti confessionali*: questa è nondimeno la pretesa avanzata da alcuni teologi evangelici che difendono ad oltranza la propria identità confessionale, che reputano minacciata, insistendo sull'incommensurabilità del lessico soteriologico delle due confessioni.

4. *Il cattolicesimo alla riscoperta di Lutero: la giustificazione per fede*

Nonostante si affermasse con il tempo un clima di coesistenza pacifica tra le confessioni, in ambito cattolico si assisté a secoli di incomprensione della posizione luterana, se trascuriamo le conferenze di John Henry Newman, precedenti la conversione al cattolicesimo, e la sagace ed equilibrata esposizione comparata della dottrina della giustificazione tridentina, luterana e riformata condotta nel secolo scorso da Johann Adam Möhler nella sua *Simbolica* (1832), opera che riconobbe e descrisse accuratamente la funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione per i luterani e i riformati, ma anche per i cattolici e i radicali. Il teologo tubinghese partì dall'analisi degli scritti confessionali di tre diverse denominazioni cristiane (cattolici, luterani e riformati) e individuò, con una sensibilità «sistematico-controversistica» unica nel suo tempo, il cuore del contrasto interconfessionale nella interpretazione specificamente luterana, non condivisa neppure da Calvino, della dialettica tra Legge e Vangelo. Nell'ottica luterana, l'uomo sottoposto al peccato – che persiste anche dopo il battesimo – verrebbe ad essere privato della sua libertà e della possibilità di cooperare all'agire salvifico della grazia. I cattolici, pur riconoscendo il *sola gratia*, ovvero il fatto che la nostra salvezza dipende dalla gratuita misericordia di Dio, riterrebbero invece a ragione che, attraverso l'opera preveniente dello Spirito che suscita la fede, si instauri una costitutiva unità tra la grazia e la libertà dell'uomo.

Dal punto di vista del luteranesimo più radicale, impersonato da Nikolaus Amsdorf, l'uomo rischia di essere ridotto al rango di una realtà inanimata, ricettacolo cadaverico dell'azione della Parola: si tratta in fondo di un ritorno alla tentazione deterministica, in cui incorse già il Lutero del *Servo Arbitrio*. Di fronte a tali eccessi, la stessa *Solida declaratio* si sarebbe impegnata, peraltro senza una vera comprensione della serietà della posta in gioco, nella difesa del libero arbitrio dell'uomo almeno dal punto di vista civile e «secolare». Möhler comprese anche, a partire dalla sua perfetta conoscenza delle posizioni della controparte, come il luteranesimo non rifiuti affatto la «santificazione», intesa come progressiva purificazione del rigenerato, purché essa sia chiaramente distinta dalla giustificazione che avviene esclusivamente in virtù della fede.

A questa precoce primavera della teologia cattolica tedesca nel corso dell'Ottocento (Scuola di Tübingen) seguì un lungo periodo di inaridimento e di crisi del sapere teologico cattolico, prigioniero di forme ripetitive e manualistiche, che non fu veramente interrotto neppure dalla tardiva riscoperta dell'insegnamento genuino di San Tommaso in merito alla giustificazione.

La svolta sul tema della giustificazione appare inscindibile dalla svolta «ecumenica». Per comprendere l'evoluzione che ha condotto la chiesa cattolica ad abbracciare, dopo il Concilio Vaticano II, il dialogo con il mondo evangelico su un tema oggetto per secoli di accese controversie non è sufficiente registrare il radicale cambiamento di rotta a livello ecumenico, intervenuto nello spazio di pochi decenni. Dal chiaro atteggiamento di condanna nei confronti del movimento ecumenico, tacciato di indifferentismo e di spirito compromissorio, espresso ancora da Pio XI (*Mortalium Animos*, 1928) nei termini perentori della richiesta ai fratelli separati di fare ritorno nel paterno seno del romano Pontefice, si giunse alla creazione nel 1959 (*Superno Dei nutu*) da parte di Giovanni XXIII del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, affidato ad Agostino Bea. Sopravvenne quindi la *Unitatis Redintegratio* del Vaticano II, che resta il manifesto e la pietra miliare dell'ecumenismo cattolico e poi la concretizzazione del dialogo ecumenico con le diverse denominazioni cristiane riconducibili alla Riforma.

Un ruolo essenziale nel rendere possibile questi importanti sviluppi è stato svolto dal profondo rinnovamento che ha attraversato la teologia cattolica a livello di metodi e di contenuti a partire dagli anni Trenta e Quaranta di questo secolo. I tratti essenziali di novità vanno riscontrati in un ritorno di interesse nei confronti delle tradizioni più antiche della chiesa e dei Padri dei primi secoli, cui fece seguito, nei decenni successivi alla *Divinu Afflante Spiritu* di Pio XII (1944), una rinnovata attenzione nei confronti della Scrittura e delle risultanze dell'indagine esegetica. In altri termini, dopo la stasi quarantennale ed il considerevole ritardo seguito alla condanna del Modernismo biblico ed apologetico da parte di Pio X (*Lamentabili*, 1907), la teologia cattolica si rivelò capace di emanciparsi dalla tutela di una forma ormai esangue di scolastica e di tornare ad esprimersi con un linguaggio più prossimo alla sensibilità biblica e patristica con effetti positivi in campo ecumenico.

Non si può trascurare l'importanza di ricerche storicamente scrupolose e libere da superficiali precomprensioni ideologiche, più

che dogmatiche, sulle origini della Riforma e sulla figura di Lutero e sul Concilio di Trento, quali quelle di Hubert Jedin. Il principale protagonista di questo rinnovamento, che finì rapidamente per emarginare quel che restava dell'accusa di «soggettivismo» e di «individualismo» rivolta al Riformatore, nel contestato paradigma interpretativo inaugurato dal Denifle e proseguito, con minore acredine da Hartmann Grisar (1911-1913), fu lo storico lussemburghese Josef Lortz. Egli ripercorse con acribia la storia delle origini della Riforma e l'opera del giovane Lutero nel primo volume della *Riforma in Germania* (1939), riscoprendo e valorizzando gli inizi «cattolici» del Riformatore, inclusa l'esperienza consolatrice della giustizia di Dio, vissuta come giustificazione, salvezza e sollievo anziché come giudizio. Da tale interpretazione della salvezza, pienamente cattolica nel suo orizzonte di fondo, era nondimeno scaturito il movimento luterano e la dolorosa divisione della cristianità occidentale. Lortz divenne in breve il padre della *Lutherrenaissance* cattolica: nella sezione di storia religiosa dell'Istituto per la storia europea (Institut für europäische Geschichte. Abteilung Religionsgeschichte) di Mainz, da lui fondata e diretta per decenni, hanno lavorato e si sono formati prestigiosi storici cattolici, quali Erwin Iserloh e il suo successore Peter Manns, oltre ad un gran numero di giovani studiosi cattolici ed evangelici provenienti da vari paesi.

Non vogliamo minimamente trascurare l'importanza della ricezione dell'intrapresa lortziana a livello di teologia sistematica, portata innanzi, sin dal 1950, sul versante cristologico del rapporto tra *theologia crucis* ed il dogma calcedonese e su quello dell'ecclesiologia ecumenica (*Cristiani disuniti*, 1937) dal domenicano Yves Congar. Per cogliere i prodromi di un rinnovamento complessivo della «teologia della grazia», con una specifica sensibilità sistematica ed ecumenica per la dottrina della giustificazione per fede del peccatore, occorre tuttavia spingersi sino alla pubblicazione – siamo ormai nel 1957 – del libro del giovane teologo svizzero Hans Küng sulla teologia della giustificazione, esposta da Karl Barth nell'ambito di *Dogmatica ecclesiale IV/1*. La tesi del libro, che aveva il difetto di non confrontarsi direttamente con Lutero e la tradizione teologica che direttamente a lui si richiama, consisteva nella dimostrazione che la teologia barthiana della giustificazione può essere sostanzialmente accettata e fatta propria nell'ambito della teologia cattolica: tra Barth e la tradizione cattolica – si legge il Tridentino e la ricezione «viva» ed attualizzante dell'insegnamento

conciliare – esisterebbe un consenso di fondo su una lunga serie di temi ad iniziare dal *sola gratia* e dal fondamento cristologico della giustificazione. La maggior parte degli ostacoli di comprensione sarebbero riconducibili ad un diverso paradigma linguistico e filosofico: molte tra le differenze esistenti non sarebbero maggiori di quelle che dividono le diverse scuole teologiche nell'ambito dell'ortodossia cattolica. Il teologo riformato di Basilea, ad esempio, utilizza il termine giustificazione per indicare la dimensione «oggettiva» della salvezza, laddove la tradizione cattolica preferisce di regola il termine «redenzione». Anche l'ormai classica contrapposizione tra grazia e libertà dell'uomo perderebbe di significato, in considerazione del fatto che è la dimensione «preveniente» della grazia a rendere possibile l'assenso di fede da parte dell'uomo nei confronti dell'azione della grazia giustificante propriamente detta: una posizione non unanimemente condivisa ma sostenibile. Barth, sia pure con qualche esitazione sul fatto che la posizione del giovane teologo riflettesse la reale sensibilità della ricerca cattolica, riconobbe la propria personale posizione nell'esposizione fattane da Küng. Il vivace dibattito su questo pioneristico contributo, che si svolse in ambito cattolico negli anni 1957-1958, e che vide il grande Karl Rahner ed anche Hans Urs von Balthasar schierarsi con determinazione a favore della tesi dello studioso elvetico, si concluse con il riconoscimento della sua sostanziale «ortodossia»: ciò implicava il riconoscimento della possibilità di raggiungere un consenso interconfessionale sui presupposti sistematici della dottrina della giustificazione.

Nel corso degli anni di preparazione (1959-1962) e soprattutto di svolgimento (1962-1965) del concilio Vaticano II, pur tra mille difficoltà e resistenze in ambito teologico e curiale, il processo di aggiornamento interno alla teologia cattolica conobbe una rapida accelerazione con qualche frenata in dirittura d'arrivo. All'immobilismo e alla diffidenza «romana» sui temi ecumenici – che trovarono estrema espressione nella immeritata sospensione dall'insegnamento del biblista Stanislas Lyonnet, acuto interprete della *Lettera ai Romani* sui temi del peccato originale e della giustificazione e in una infelice dichiarazione su Lutero dell'arcivescovo Pietro Parente, segretario del Concilio – si accompagnò la partecipazione all'assise di importanti osservatori evangelici, inclusi Oskar Cullmann e Karl Barth.

Alla luce dell'insegnamento conciliare anche l'impostazione tradizionale del trattato *De gratia*, che pure non fu oggetto, visto il carattere «pastorale» dell'assise, di specifici pronunciamenti dottrinali, non poté non andare incontro nella teologia dei decenni successivi a radicali trasformazioni rispetto alla sua configurazione manualistica. Si andò realizzando una difficile sintesi tra il recupero, a vari livelli, della dimensione «soprannaturale» e «teocentrica» dell'azione della grazia, identificata con l'azione salvifica di Dio in Cristo attraverso la mediazione della chiesa e dei sacramenti (De Lubac, von Balthasar) e la dimensione «personale» della risposta di fede all'interpellazione divina (Rahner e la sua scuola). La realtà della «grazia», superando le sottili distinzioni della manualistica, utili o inutili che fossero nel passato, venne interpretata nei termini dell'azione salvifica divina e venne posta in stretta relazione con l'autorivelazione di Dio nella storia di Gesù di Nazaret. Non si può trascurare l'importanza del superamento di una concezione spesso unilateralmente noetica della *fides qua creditur* (DV 5) che, trascurando la decisività della dimensione fiduciale della fede come abbandono, poneva l'uomo in relazione con l'essere personale di Dio unicamente attraverso la mediazione del deposito delle «verità rivelate» proposte in modo autoritativo dal Magistero ecclesiastico nel corso dei secoli. Il Concilio spiega inoltre l'atto di fede, ricorrendo all'azione, attraverso il tramite dello Spirito, della grazia preveniente e coadiuvante. Si può parlare a buon diritto, anche al di là della «lettera» dell'insegnamento conciliare, cui siamo spesso richiamati dalla teologia evangelica, di un superamento almeno tendenziale di una concezione dottrinarica della rivelazione, che rischiava di suscitare un assenso puramente formale ed esteriore nei fedeli. Si può qui verificare, inoltre, il ritorno ad una teologia della grazia di impronta agostiniana, che è resa manifesta dalla esplicita citazione del can. 7 del Concilio arausicano II (DH 377) originariamente rivolto contro i pelagiani.

Il punto specifico di dissenso, che indusse nel post-Concilio ed induce tuttora la teologia evangelica a dubitare della radicalità della svolta del Vaticano II, resta quello relativo all'accettazione da parte cattolica dell'esclusività della mediazione salvifica di Cristo, fortemente enfatizzata dal *solus Christus* luterano. Come abbiamo evidenziato in precedenza a proposito della interpretazione della rivelazione nel cattolicesimo offerta da Eilert Herms, è ormai evidente a tutti, o quasi, i teologi evangelici che i cattolici non

intendono affatto affiancare o peggio sostituire la chiesa a Cristo nell'opera della salvezza, neppure indirettamente, magari attraverso un indebito ricorso alla mariologia: il problema resta vivo a livello pratico, laddove si tratta piuttosto di approfondire e sviluppare ulteriormente, come è stato fatto di recente nel dialogo ecumenico a partire dalla tradizione comune, il significato della strumentalità salvifica della chiesa-comunione e della chiesa-popolo di Dio. Il riconoscimento del fatto che nella chiesa pellegrina nella storia è presente il peccato significa implicitamente riconoscere che essa è ad un tempo *creatura verbi*, ma anche «comunità dei fedeli»: oggetto e non soggetto ultimo della salvezza. In questa luce si impone, invece, un profondo ripensamento «eucaristico» e cristocentrico, dei tradizionali tratti misterico-sacrali della ecclesiologia del Corpo mistico e di quella della chiesa-sacramento.

La nuova impostazione della teologia cattolica post-conciliare, nei suoi esponenti più significativi, ha offerto la necessaria cornice per il dialogo, ripristinando la comunicazione interrotta o fossilizzata da secoli di sterili contrapposizioni confessionali: ciò è avvenuto grazie alla riscoperta di un linguaggio comune. Restava nondimeno da affrontare lo scoglio più difficile: un dialogo a tutto campo sulla giustificazione per fede, che includesse i punti controversi su cui si erano infrante più di quattrocento anni or sono le speranze di raggiungere un consenso e salvare l'unità ecclesiale. Non si poteva inoltre scordare o sottovalutare il peso della storia dogmatica nella forma della irrevocabilità e perpetuità delle reciproche condanne dottrinali, che impedivano il ristabilimento della comunione ecclesiale ricorrendo a semplici gesti di buona volontà. Per preparare il terreno al dialogo sulla giustificazione, occorreavano indagini specifiche che ponessero a confronto la concezione luterana della salvezza con quella caratterizzante la tradizione cattolica. Senza trascurare i contributi di un teologo sistematico quale Hermann Volk ed il libro sui *Dictata super Psalterium* di Albert Brandeburg, una pietra miliare in questa direzione può essere considerata la monumentale dissertazione giovanile del domenicano tedesco Otto Herrmann Pesch, presentata nel 1965 a Monaco e pubblicata nel 1967, con il sostegno di Heinrich Fries e Michael Schmaus, opera in cui vengono analiticamente poste a confronto le interpretazioni della giustificazione di Tommaso d'Aquino e di Lutero. Al di là della sottolineatura delle inevitabili differenze di linguaggio e di sensibilità tra i due maestri, che non stanno ad indicare necessa-

riamente una inconciliabilità di giudizio su punti specifici quanto l'adesione a due distinti modelli di teologia, Pesch ha offerto nei suoi innumerevoli contributi dispersi nel corso di tre decenni un costante supporto storico-dogmatico al dialogo ecumenico su una serie di temi antropologici. La sua interpretazione del Riformatore, pur senza mancare di rigore storico, è stata sin dall'inizio più interessata ai risvolti ecumenici e all'attualità sistematica della dottrina della giustificazione per fede, di quanto non lo fosse a ricostruire filologicamente il contesto storico-teologico di impronta tardo-nominalistica nel quale si mosse il Lutero della storia. Il riferimento privilegiato a Tommaso d'Aquino, quale termine di paragone nell'interpretazione dell'agostiniano Lutero, storicamente alquanto problematica, ha condotto Pesch a scontri ripetuti con l'eredità della scuola storica lortziana, incarnata da Peter Manns (morto nel 1991). Per il domenicano tedesco, a lungo docente ad Amburgo, la dottrina della giustificazione per fede, retamente intesa, costituirebbe ormai l'articolo su cui sta o cade la chiesa anche dal punto di vista cattolico: si tratta di coglierne e di applicarne la potenza critica all'interno di entrambe le tradizioni ecclesiali. Al di là della comune percezione del primato dell'evento della salvezza in Cristo, ovvero dell'azione salvifica divina, sulle formule linguistiche che la esprimono a livello teologico e dogmatico, esisterebbe un consenso di fondo sul *sola gratia*, nel senso che la libertà dell'assenso di fede, giustamente sottolineata dai cattolici, può essere ricondotta a pieno titolo all'azione preveniente della grazia. Per quanto riguarda l'esclusività salvifica della fede, che è unanimemente ritenuta opera di Dio e non dell'uomo, tutti escludono una giustizia delle opere e la meritorietà di esse *de condigno*, anche se permangono significative differenze in merito alla natura della fede, nel suo rapportarsi alla salvezza (l'alternativa tra *fides caritate formata* e *fides informis*). Bisognosa di approfondimento rimarrebbe anche la differente concezione del peccato nel giustificato e il rapporto tra mediazione verbale e sacramentale della grazia di Cristo: su questi punti tuttavia il contrasto non sarebbe affatto insuperabile. L'atteggiamento iniziale di Pesch, che del resto non ha mai inteso negare la persistenza di ulteriori differenze dottrinali anche sui temi ecclesiologici e sacramentari, può certo apparire alquanto ottimistico alla luce delle difficoltà incontrate dal dialogo dottrinale cattolico-luterano negli ultimi decenni sino alla *GE*, ma ha comunque costituito un costante punto di riferimento, in

particolare nei momenti difficili, per il superamento delle difficoltà sul tappeto.

In un clima ormai profondamente mutato, contributi significativi all'approfondimento dei punti di consenso e delle differenze sulla giustificazione sono venuti in quegli stessi anni, sul piano della riflessione teologica e dell'indagine storica, da teologi quali Albert Brandeburg, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger e Vincent Pfnür, sul versante cattolico e da Ulrich Kühn, Harding Meyer e Wolfhart Pannenberg, su quello evangelico-luterano. Questa intensa collaborazione interconfessionale, a livello di ricerca e di confronto costante, fu resa possibile dalla cornice ecumenica, messa a disposizione da benemerite istituzioni quali il Gruppo tedesco di lavoro dei teologi cattolici ed evangelici (Stählin-Jäger Kreis) e lo Johann-Adam Möhler Institut di Paderborn.

La luterologia cattolica ha nondimeno subito una fase di riflusso nel periodo post-conciliare, con la tendenza, da parte di alcuni storici cattolici del dogma a riproporre un'immagine meno lusinghiera o del tutto deformata di Lutero in senso «soggettivistico» o esistenzialistico. A questo moto di riflusso non si sono purtroppo del tutto sottratti protagonisti autorevoli della stagione aurea della luterologia cattolica, quali Remigius Bäumer, Albert Brandeburg ed Erwin Iserloh. Particolarmente clamoroso è stato il dibattito suscitato dai toni polemici della poderosa monografia di Theobald Beer sul «gioioso scambio» (1974, 1980), ma in parte anche dallo studio di Paul Hacker (1966) sull'io in Lutero.

Nonostante tutte le difficoltà incontrate dalla storiografia e dalla teologia cattolica nell'accostarsi alla diversa sensibilità soteriologica presente in Lutero e nella tradizione luterana delle origini, la conoscenza e la comprensione dell'importanza rivestita dalla dottrina della giustificazione possono essere ormai considerate un dato acquisito in vasti settori ecclesiali, almeno in Germania. Non altrettanto si può dire a proposito di quei paesi – è il caso dell'Italia e del mondo latino in genere – in cui gli evangelici di tutte le denominazioni costituiscono un'esigua minoranza.

È legittimo chiedersi, come ha fatto recentemente e autorevolmente Joseph Ratzinger, se la rapida caduta delle antiche barriere confessionali, che ha reso possibile ciò che era inconcepibile pochi decenni or sono, ovvero il successo del dialogo dottrinale sulla giustificazione per fede, non manifesti o preannunzi, come paventato da molti, un'età di indifferenzismo dottrinale nei confronti del cuore

stesso della fede cristiana: la salvezza in Cristo. A questa cruciale domanda, neppure la «stagione del dialogo» sembra aver offerto finora una risposta univoca e definitiva: non mancano ovunque posizioni che in nome di un confuso e semplicistico progressismo teologico mettono in discussione i capisaldi del vangelo tanto cari a Lutero: il cristocentrismo trinitario e la giustificazione per fede.

5. *La stagione del dialogo (1965-1998)*

I processi di secolarizzazione che attraversano il nostro tempo e la nuova sensibilità ecumenica, che coinvolge ormai tutte le chiese cristiane hanno riproposto, dopo il Vaticano II, a cattolici e luterani la necessità di un rinnovato dialogo e di un confronto sulla dottrina della giustificazione che consentisse il superamento delle reciproche condanne dottrinali del passato e l'esplicitazione di un «consenso» sulla giustificazione per fede. Questa lunga stagione di dialogo iniziata nel 1967, ma già prefigurata nel corso del Concilio, con la creazione di un gruppo di lavoro, che ha coinvolto personalità di primo piano della teologia cattolica ed evangelica contemporanea, è culminata nel 1997, con la presentazione all'approvazione delle chiese locali, da parte dell'Alleanza luterana mondiale (LWB) e del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani (PCPUC), di una *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione (GE)* redatta nel corso del biennio precedente.

Alla sintetica ricostruzione delle tre diverse fasi del dialogo a livello internazionale (LWB e Segretariato, e in seguito Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani) va premesso un dato essenziale: un ruolo non secondario hanno svolto, nella maturazione di un «consenso» sulla «dottrina della giustificazione», i vari dialoghi locali, svoltisi a livello dei singoli paesi nel corso degli ultimi decenni (Stati Uniti, Germania, Norvegia).

Il confronto non ha inizialmente riguardato in forma specifica la dottrina della giustificazione: fu alla conclusione della prima fase del dialogo dedicata a «vangelo e chiesa», più precisamente nel così detto *Rapporto di Malta su Chiesa e Vangelo* (1972), che venne constatata per la prima volta l'esistenza tra le due parti di un «esteso consenso» sulla comprensione della giustificazione pur nel persistente disaccordo sulla posizione da attribuire a quest'ultima

nel novero delle verità di fede. Restavano inoltre da approfondire le conseguenze ecclesiologiche e dottrinali del consenso possibile.

A questo iniziale ottimismo, cui non si era inizialmente accompagnato il tentativo di esplicitazione linguistica dei termini del consenso rivendicato, seguì una fase di stallo e di parziale delusione: la seconda fase del dialogo si concentrò nel decennio successivo, con scarsi risultati, sul *Matrimonio* (1976, dialogo trilaterale con i riformati), sulla *Cena del Signore* (1979 rapporto) e sul *Ministero* (1982). Si iniziò a prendere coscienza che i crescenti ostacoli all'unità non erano il frutto esclusivo di irrigidimento e di diffidenza reciproca, quanto di estese e consolidate divergenze dottrinali. L'esistenza di un consenso sul tema cruciale della «giustificazione per fede» non poteva più essere considerato un presupposto, quanto una meta da raggiungere: dell'esistenza di un «consenso» in senso proprio si poteva parlare unicamente a proposito del fondamento cristologico della soteriologia. Inoltre non appariva chiara la meta ultima del processo dialogico cattolico-luterano: si sarebbe realizzata una unità rispettosa delle differenti tradizioni o si sarebbe giunti ad una integrazione ecclesiale tra le confessioni? Occorreva esplorare in quali forme si sarebbe potuta concretamente realizzare la comunione tra le due chiese e la loro graduale unificazione (*Vie verso l'unità*, 1984).

Un ritorno al punto nodale del confronto, ovvero la figura e la dottrina di Lutero e della Riforma delle origini, fu favorito da due importanti celebrazioni in ambito luterano, che finirono per offrire importanti occasioni di dialogo sul piano dottrinale a vari livelli. Nel 1980, in occasione dei 450 anni della *Confessione di Augusta* uscì un documento comune (*Tutti sotto uno stesso Cristo*), che ribadiva il profilarsi di un ampio consenso sulla giustificazione. Da più parti, anche in ambito cattolico, ci si domandò se il testo della CA non potesse costituire il punto di partenza di un dialogo ulteriore sul tema della salvezza e sui temi ecclesiologici, capace di condurre ad una comune professione di fede.

Ancora più importante, per le innumerevoli occasioni di confronto che offrì e per l'impulso che ne ricevette lo studio del luteranesimo delle origini, fu il quinto Giubileo luterano del 1983. Per la prima volta dopo cinque secoli l'evento fu celebrato in comune: cattolici e luterani, in un articolato documento, riconobbero il significato storico di Lutero per le due chiese e la genuinità della sua ispirazione cristiana (*Martin Lutero, testimone di Gesù*

Cristo, 1983). Lutero, al di là di ogni esaltazione o denigrazione del personaggio, viene visto come un comune maestro nella fede, nel solco inaugurato dal celebre intervento di Evian del card. Johannes Willebrands (1970). Egli fu nel suo tempo il testimone di un messaggio di liberazione che assunse la forma della «giustificazione per fede»: in questo, nella scoperta del Vangelo della gioia, consiste l'essenza della scoperta riformatrice della giustizia di Dio. Le preoccupazioni teologiche del Riformatore avrebbero potuto trovare spazio e ascolto nel seno della chiesa cattolica perché erano comuni al dibattito cattolico contemporaneo: il fatto che non si sia giunti ad un accordo, in quel tempo, è da ricondurre alla responsabilità di entrambe le parti. Lutero resta comunque un testimone del Vangelo, il messaggero del Giudizio e della grazia nella forma della potenza della Croce, colui che ha valorizzato ad un tempo i concetti di peccato e azione salvifica divina.

Nel 1983 venne pubblicato anche il documento *Giustificazione per fede (Justification by Faith)*, elaborato dalla commissione congiunta cattolico-luterana degli Stati Uniti, attiva sin dal 1970, e si produsse una svolta irreversibile nel confronto cattolico-luterano sulla salvezza in Cristo. Il pregio del contributo americano consistette nell'offrire, sul piano storico-dogmatico, la più accurata ricostruzione «comune» del problema, tuttora a nostra disposizione. I teologi statunitensi si soffermano, in una prima fase, sulla riflessione sulla grazia precedente alla Riforma con una specifica attenzione per i padri greci e Agostino. Viene poi ricostruito l'insegnamento del Riformatore sul merito e la collocazione della dottrina della giustificazione, cui segue una ricostruzione delle controversie inter-confessionali degli anni che vanno dall'editto di Worms al *Liber Concordiae*.

Un salto in avanti nel tempo di quattro secoli, ci riporta all'attualità del dialogo ecumenico, a partire dall'Assemblea luterana di Helsinki (1963) e dal Vaticano II, analizzando il contributo al riavvicinamento offerto dalla recente indagine cattolica su Lutero. Ad un intermezzo di natura sistematica che tematizza i temi essenziali del confronto, segue il tentativo di riformulare una comprensione comune del messaggio sulla giustificazione, a partire da un'accurata indagine del dato biblico. Qui emerge un pregio singolare del documento americano, ovvero la capacità di valorizzare la testimonianza biblica nel suo valore normativo nei confronti di ogni successiva elaborazione teologica. L'ultima sezione del testo si

occupa di affermare l'esistenza di una convergenza sul fondamento della dottrina della giustificazione: l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo e nel Vangelo gratuito della grazia. La fede cristiana, nella sua dimensione fiduciale, è rivolta esclusivamente alla promessa divina: all'Evangelo e al suo compimento in Cristo.

Un diverso metodo verrà seguito in Germania, nella stesura, da parte del Gruppo ecumenico di lavoro dei teologi evangelici e cattolici, su incarico della Conferenza episcopale tedesca (DBK) e della EKD, di un documento sul superamento dell'efficacia divisiva delle reciproche condanne dottrinali del XVI secolo concernenti non solo la giustificazione, ma anche i sacramenti ed il ministero (*Le condanne dottrinali dividono ancora le chiese?*, 1986). Un elemento di sostanziale novità del caso tedesco fu costituito dal coinvolgimento nel processo dialogico delle chiese riformate ed unite, e non solo di quelle luterane, ma anche dal fatto che l'iniziativa nasceva sull'onda delle aperture ecumeniche che caratterizzarono la prima visita di Giovanni Paolo II in Germania (1980) e rivestiva pertanto un carattere di maggiore ufficialità.

Il testo muove da un'analisi serena dei contrasti del passato, analizzando quelle asserzioni dottrinali di ciascuna delle due parti, che sarebbero incorse rispettivamente negli «anatemi» dottrinali del Concilio di Trento e degli *Scritti confessionali* luterani. L'obiettivo – che viene dichiarato sin dall'inizio – consiste nell'evidenziare come le condanne non colpirono davvero sin dall'inizio l'effettivo insegnamento della controparte e furono in gran parte frutto di equivoci, oppure come, in ragione dell'evoluzione storico-teologica successiva, non siano più applicabili all'attuale insegnamento dottrinale delle due confessioni in merito alla dottrina della giustificazione. Le condanne non vengono pertanto cancellate, ma ne viene riconosciuta l'inapplicabilità agli attuali *partners* del dialogo ecumenico. Il superamento degli anatemi su punti decisivi di contrasto, ad iniziare dalla giustificazione, non produce *ipso facto* il venir meno della divisione, perché restano comunque significative differenze sui temi ecclesiologici e sacramentali.

Anche se il documento non ha inteso esprimere in positivo le verità fondamentali della dottrina della giustificazione ha tuttavia indicato, con estrema chiarezza, i punti di contrasto: la maggiore o minore corruzione della natura umana, il carattere peccaminoso o meno della concupiscenza post-battesimale, la totale passività dell'uomo di fronte a Dio in ordine alla salvezza, il carattere esclu-

sivamente divino ed increato della grazia giustificante, la sola fede, la certezza della salvezza e il concetto di merito.

Nella seconda sezione si analizzano le novità intervenute in ambito esegetico e storico che hanno reso possibile una accresciuta comprensione reciproca: di qui scaturiscono poi una serie di criteri ermeneutici «ecumenicamente» orientati. Il contrasto sulla giustificazione va contestualizzato e relativizzato nell'ambito dell'esistenza concreta della chiesa: non è inoltre possibile condannare chi percepisce la propria condizione di peccato e confida in Dio solo. Il Decreto tridentino *Cum hoc tempore* andrebbe inoltre interpretato, nei punti controversi, nel modo più prossimo alla *intentio* di Agostino. A partire da questi criteri nella terza sezione del testo si dimostra il superamento delle condanne relative ai sei ambiti tematici elencati in precedenza: un significativo *excursus* è inoltre consacrato al rapporto tra giustificazione, battesimo e penitenza. Le condanne tridentine riguardano anche la teologia penitenziale della Riforma: per Lutero, infatti, la «penitenza» non può essere considerata un sacramento a se stante distinto dal battesimo perché la remissione dei peccati (la giustificazione) non può essere ripetuta, in quanto scaturisce esclusivamente dall'azione della grazia che non può essere compromessa dai peccati, anche quelli mortali. Anche su questo punto di dissidio, si devono registrare significative convergenze.

Nella breve conclusione viene ribadito che lo scopo del documento non consiste affatto nel condannare le posizioni dei padri spirituali delle due tradizioni, ma nel prendere atto di una rinnovata capacità di ascolto reciproco e di un nuovo patrimonio di conoscenze a livello storico ed esegetico: con ciò non è possibile ritenere che tutte le differenze siano riconducibili a semplici equivoci. In virtù del superamento delle condanne esse assumono la forma di differenti opinioni teologiche nell'ambito di un consenso di fondo. Il ruolo insostituibile della dottrina della giustificazione, a livello complessivo, è ormai una acquisizione irrevocabile e condivisa dalle due tradizioni confessionali.

Il documento sulle condanne dottrinali è stato ufficialmente recepito in Germania da parte evangelica (EKD, AKf, VELKD) nel 1991, ed è stato successivamente accettato nel 1993 dalla Conferenza episcopale tedesca: tuttavia, oltre a non aver ricevuto una risposta ufficiale da parte degli organismi responsabili della Curia romana, ha suscitato nella fase della ricezione una prima

stagione di accesi contrasti in seno al luteranesimo tedesco.² Le contrastanti prese di posizione degli anni 1989-1991 hanno visto emergere, per la prima volta, un dissenso di settori della teologia accademica: un fenomeno che si sarebbe ripetuto in forma ben più ampia negli anni 1997-1999 in merito alla *GE*. Le resistenze si sono coagulate intorno alla Facoltà teologica di Göttingen, vera e propria cittadella dell'ortodossia luterana, che si è tuttavia trovata isolata, nella polemica ad oltranza condotta contro il metodo ed i contenuti di *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*. Ad aprire le ostilità è stato Jörg Baur, autore anni prima di un importante saggio storico-dogmatico sulla giustificazione (*Salus christiana* del 1968): in un libello accentuatamente polemico egli analizza e decostruisce nei dettagli più minuti il testo del 1986 (*Einig in der Rechtfertigungslehre?*, Göttingen 1989). La tesi sostenuta è quella secondo cui il contrasto sulla «dottrina della giustificazione», tra cattolici e luterani, sarebbe assai più profondo di quanto non si pensi, perché riposa in realtà su differenti presupposti ontologici: tra l'ontologia relazionale luterana e quella aristotelico-scolastica non sarebbe possibile alcun compromesso, ma solo una chiara scelta di campo. Tale sensibilità rigetta ogni interpretazione conciliante dei canoni tridentini anti-riformistici, relativi alla giustificazione e al peccato originale. I padri di Trento avrebbero correttamente identificato ed effettivamente condannato aspetti importanti della dottrina di Lutero: si impone così il rifiuto di una ermeneutica orientata al

² Non è semplice per un lettore, estraneo al contesto ecclesiale tedesco, orientarsi all'interno della galassia evangelica e delle sue innumerevoli sigle, scaturite da una tradizione secolare di frammentazione politica: occorre tuttavia precisare che la grande maggioranza delle denominazioni evangeliche tedesche è impegnata con convinzione, da decenni, nel processo della ricomposizione dell'unità a livello interprotestante, a livello locale, federale e internazionale. L'organismo più esteso è l'EKD (1948), che raccoglie nel suo seno la maggior parte delle chiese territoriali evangeliche tedesche, luterane, riformate e unite (24 chiese e comunità ecclesiali), legate tra loro da una comunione di ambone e di altare, e costituisce l'abituale interlocutore evangelico della DBK sui temi economico-sociali, politici e ambientali. La AKf costituisce invece un organismo di coordinamento tra le Chiese unite create nel secolo XIX, in diverse regioni tedesche, dalla fusione amministrativa tra parrocchie e decanati luterani e riformati, una scelta scaturita dalla volontà del potere politico senza che ciò implicasse un'alterazione dello *status confessionis* (la maggiore è l'EKU nell'ambito dei territori già prussiani, costituita a sua volta da sette chiese minori). La VELKD (fondata nel 1948) comprende le otto maggiori chiese luterane regionali ed alcune, ma non tutte, tra le chiese minoritarie «ortodosse», che rifiutarono l'unionismo dell'Ottocento e si costituirono come *Freikirchen* (11 milioni di fedeli). Esistono poi alcune importanti chiese luterane (Baden, Oldenburg e Württemberg), che aderiscono al LWB e al LWB/DNK, ma non fanno parte della VELKD.

consenso ecumenico dei testi confessionali. In realtà, il consenso che può essere raggiunto attraverso il dialogo dottrinale riveste un significato meramente verbale: il linguaggio stesso utilizzato nel documento ha un carattere equivoco.

Questa posizione, ribadita con formule più sfumate in una presa di posizione ufficiale del decano della Facoltà gottingese Dietz Lange (1991), equivale di fatto ad una difesa intransigente del proprio patrimonio dottrinale, di fronte a cui all'interlocutore non restano che due possibilità: capitolare o rinunciare al dialogo. Dei testi dottrinali è possibile una sola interpretazione: quella più restrittiva e ostile all'eresia. La posizione semplicistica e precostituita di Baur trascurava la serietà delle indagini condotte in sede preliminare da un'equipe di teologi di primo piano, da Wolfarth Pannenberg, a Karl Lehmann, passando per Otto Herrmann Pesch, che verranno pubblicate successivamente: inoltre avanza la pretesa inaudita di collocare la teologia di Lutero, o piuttosto l'interpretazione *vulgata* datane dagli *Scritti confessionali*, al di sopra dell'autorità stessa della Scrittura. La dettagliata replica apologetica alle tesi di Baur, da parte del domenicano Pesch e di Ulrich Kühn, sui punti controversi dalla dottrina della giustificazione, ovvero sui temi della concupiscenza, del merito, delle opere buone, delle certezze della salvezza e soprattutto della fede sola, non sembra aver tenuto del tutto in conto, la parziale fondatezza dell'osservazione sui differenti paradigmi linguistici ed ontologici, soggiacenti alla posizione cattolica e luterana, che spiegherebbero i singoli punti di contrasto.

Il dialogo internazionale ha potuto, nella sua terza fase, giovare di questi contributi ed è sfociato nella stesura e nella pubblicazione (1994) di un ampio documento su *Chiesa e giustificazione*, nel cui prologo si ribadisce l'esistenza di quel vasto consenso sulla giustificazione, sempre richiamato sin dal 1972. Il rapporto tra chiesa e giustificazione diviene visibile nel battesimo, il sacramento della fede, tramite il quale il giustificato viene rigenerato ed entra, nel contempo, a far parte della compagine visibile della chiesa. Dal punto di vista luterano, la natura e la struttura della chiesa devono essere fondate sull'evento della giustificazione: d'altro canto, tutto ciò che si insegna sull'appropriazione individuale della salvezza deve essere ricollocato nel contesto dell'esistenza ecclesiale. Chiesa e giustificazione costituiscono due fondamentali articoli di fede, ma non i più importanti, perché a loro fondamento sta la fede

nell'azione salvifica del Padre, del Figlio e dello Spirito: insomma, il Dio che ci giustifica gratuitamente senza alcun merito ci accoglie, attraverso il Battesimo, nella sua chiesa.

Un significativo contributo di chiarezza viene offerto anche sui temi della sacramentalità ed apostolicità della chiesa in cui viene prefigurato un possibile consenso. Proprio nel corso della stesura di questo testo essenziale, si fece nuovamente avvertire il bisogno di una silloge breve ed autorevole da sottoporre alla ricezione ufficiale delle due comunioni, in cui venisse esplicitato il «consenso» raggiunto sul merito e sul ruolo della dottrina della giustificazione e venisse nel contempo ribadito l'avvenuto superamento delle condanne dottrinali. Da parte evangelica, del resto, si era più volte lamentata l'assenza di prese di posizione ufficiali sui risultati del dialogo tedesco, e non solo su di esso, da parte del magistero centrale della chiesa cattolica.

Da questo travagliato processo è nata a livello mondiale (LWB e Pontificio Consiglio) la *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione*, ovvero il documento sintetico, che è stato infine ratificato dalle due parti il 31 ottobre 1999 ad Augsburg. L'agognato «consenso differenziato», che è stato sottoposto alla ratifica delle chiese in tutto il mondo negli anni 1997-1998, ha tuttavia incontrato serie resistenze in ambito luterano. Mentre, almeno al di fuori della Germania, la maggior parte delle chiese e dei sinodi lo hanno «recepito» senza riserve, a molti teologi di primo piano, ad iniziare da Eberhard Jüngel e Gerhard Ebeling, è sembrato che l'intesa mettesse in pericolo, nella sua formulazione e nelle conseguenze che ne scaturiscono, l'identità evangelico-luterana, colpendo al cuore la dottrina della giustificazione nella formulazione degli *Scritti confessionali* luterani. In questa occasione, non si è trattato, come negli anni Ottanta, di critiche isolate o episodiche da parte di ambienti circoscritti, ma di una *querelle*, che ha profondamente lacerato e diviso le chiese territoriali tedesche al proprio interno.

L'episodio più eclatante di tale dissenso è stato costituito da un breve appello sottoscritto nel gennaio 1998 da ben 158 teologi delle Facoltà teologiche dei paesi di lingua tedesca contro la ricezione della *GE*: una manifestazione di dissenso e di contestazione di tale portata pubblica nei confronti dell'autorità sinodale, non conosce precedenti dall'epoca del *Kirchenkampf* hitleriano. Il dibattito su questo antico tema della teologia controversistica ha fatto così

ingresso per la prima volta nel circuito massmediale suscitando un vasto ed imprevisto interesse.

Il luteranesimo sta attraversando nell'Europa di oggi, come e forse più di chiese strutturate ed organizzate a livello sovranazionale, quali il cattolicesimo e l'anglicanesimo, una profonda crisi di identità che sfocia in una rinnovata interrogazione sull'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* nella sua funzione di criterio che «vuole orientare a Cristo» l'intera esistenza e dottrina delle chiese (GE 18).

La soluzione ai dubbi ed alle incertezze nei confronti del futuro non può essere esclusivamente di tipo ecclesiologico-organizzativo, e risolversi pertanto nel rafforzamento dell'autorità dei ministri ordinati e nella contestuale emancipazione dalla soffocante tutela e dal sostegno statale attraverso un rafforzamento privilegiato dei vincoli esistenti, a vari livelli, con questa o quella denominazione cristiana. Un arroccamento, di tipo dogmatico, sarebbe peraltro fatale al luteranesimo, e non appare percorribile, al pari di una affrettata abiura del proprio specifico patrimonio confessionale a iniziare dalla giustificazione per fede: non resta che affidarsi alla cautela ed alla saggezza dei tempi medio-lunghi evitando atteggiamenti di pregiudiziale chiusura.

Non si può tuttavia scordare, come hanno ripetutamente sottolineato gli stessi Ebeling e Jüngel, che prima di essere una dottrina e una verità dogmatica, la giustificazione è anzitutto un evento divino di salvezza, che si traduce nel peccatore rigenerato, e nella comunità, in un'esperienza di fede vissuta. Si tratta di riscoprire la vitalità del messaggio salvifico del Vangelo, al di là di ogni fissismo di ordine dottrinale e di ogni involucro linguistico consolidatosi nel corso dei secoli.

Ciò vale anche per i cattolici, per cui la giustificazione dovrebbe pertanto svolgere in futuro una essenziale funzione criteriologica, nel contesto della *regula fidei*, come ha riconosciuto la *Nota* vaticana sulla GE del 25 giugno 1998. Sorge la domanda su come sia possibile conciliare l'esperienza della fede giustificante, e la dottrina della giustificazione, con l'impianto dogmatico ed ecclesiologico del cattolicesimo contemporaneo. Nell'ultimo secolo l'impianto dogmatico cattolico non si è forse ulteriormente modificato rispetto al Tridentino, grazie alla definizione solenne dei dogmi mariani (Immacolata Concezione e Assunzione) e di quello dell'infallibilità *ex cathedra* del Papa (Vaticano I)? Quali trasformazioni potrà produrre, a breve e lunga scadenza, il «consenso» sulla giustificazione,

non solo nei rapporti con le altre confessioni, ma anche all'interno stesso della chiesa cattolica?

La risposta a queste scottanti domande non è semplice, e richiederà da parte di tutti, inclusi i vertici ecclesiali, maggiore creatività e coraggio rispetto al recente passato, nonché uno sforzo di discernimento collettivo all'interno del cattolicesimo per superare ogni residuo atteggiamento di presunzione e di chiusura nei confronti della altrui tradizione e sensibilità. Occorre che non ci stanchiamo mai di sottolineare, in misura ben maggiore rispetto al recente passato, a livello magisteriale, liturgico e catechetico, l'esclusività del ruolo salvifico di Gesù Cristo ed evitare ogni, sia pur remoto, sospetto di riduttivismo in merito a questo «dogma», che è il cardine della «gerarchia delle verità» di fede nonché ogni rischio trasformistico o mimetico, nei confronti dei distinti *partners* ecumenici. La chiarezza dei propositi e delle affermazioni darà infine buoni frutti, ben maggiori di quelli da noi appena assaporati, anche nelle relazioni ecumeniche con il luteranesimo.

La giustificazione nell'attuale discussione ecumenica

1. *Il «caso» della Dichiarazione congiunta sulla giustificazione*

Alla IX Assemblea generale della Federazione Luterana Mondiale svoltasi ad Hong Kong (8-16 luglio 1997) è stata presentata la *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione*,¹ preparata dal

¹ Utilizzeremo in riferimento al documento l'abbreviazione *GE*, ormai divenuta di uso comune. Per l'originale tedesco ci rifaremo al testo, originariamente riportato in «Herder Korrespondenz», 51 (1997), pp. 191-200. Pur conservando la nostra traduzione originale, fatta in assenza di un testo italiano, rinviemo il lettore alla versione pubblicata successivamente da «Il Regno-documenti», 7 (1997), pp. 250-256 e soprattutto all'edizione «integrale» italiana dei documenti ufficiali del dibattito, di cui siamo debitori all'opera meritoria di Angelo Maffei. Per il testo della *GE* si veda A. MAFFEI (ed), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000, pp. 23-56 (d'ora in poi *DG*). Il progetto originario dell'Alleanza luterana mondiale prevedeva che, nel corso dell'Assemblea di Hong-Kong, si sarebbe preso atto, in forma esplicita e solenne, dell'avvenuta ratifica della *GE* da parte delle chiese: ciò non è stato possibile per ritardi procedurali, anche se tanto il saluto inviato da Giovanni Paolo II all'Assemblea generale, quanto l'allocuzione del card. Cassidy hanno sottolineato il carattere profetico di un consenso sulla dottrina della giustificazione alle porte del terzo millennio. L'esistenza di un piano comune di lavoro tra l'Alleanza luterana mondiale (LWB) ed il Pontificio Consiglio per l'elaborazione di una dichiarazione comune, che prendesse atto, sul piano internazionale, degli esiti del dialogo sul superamento delle condanne dottrinali, avviato in Germania sin dal 1986, e che si sarebbe dovuto limitare al tema della giustificazione senza coinvolgere i connessi temi ecclesiologici, era noto sin dal 1993. La prima bozza del documento, che ha la sua remota origine dal Documento interno di lavoro della Commissione internazionale cattolico-luterana per la terza fase del dialogo approvato a Versailles in data 11 marzo 1988 (*Feststellung des weitreichenden Konsenses in der Rechtfertigungslehre*), fu inviata alle Chiese dal segretario dell'Alleanza luterana mondiale Ishmael Noko il 30 gennaio 1995, con una lettera di accompagnamento che fissava il termine di un anno per la raccolta delle osservazioni e prese di posizione da parte delle 122 comunità ecclesiali coinvolte. Tale primitiva stesura è riconducibile al lavoro di un gruppo redazionale congiunto costituito da sei teologi tra cui spiccava il nome dell'ecumenista strasburghese Harding Meyer. La seconda bozza nacque nel 1996 a Würzburg da un profondo rifacimento del testo, che teneva conto delle numerose osservazioni pervenute, che erano state in precedenza raccolte e sintetizzate dagli *staffs* del Pontificio Consiglio e dall'Istituto per la ricerca ecumenica di Strasburgo. A questa fase presero parte, a fianco di Jared Wicks,

Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale: lo stesso documento è stato sottoposto all'esame delle competenti istanze della chiesa cattolica. Si tratta di un testo di eccezionale importanza, che rappresenta l'approdo di una lunga stagione di dialoghi bilaterali che si sono andati sviluppando tra luterani e cattolici a livello internazionale e dei singoli paesi a partire dal 1967.

Come si vedrà successivamente, la valutazione del documento, che aspirava a divenire patrimonio acquisito delle chiese e intendeva esprimere in forma sintetica il comune sentire delle chiese su questo importante tema teologico, senza peraltro trascurare di evidenziare le persistenti diversità a livello linguistico e di espressione teologica, non si presenta come pura e semplice espressione di un dialogo e di un raggiunto consenso tra teologi e professionisti dell'ecumene delle due confessioni. Questo fatto – la specifica ed inedita natura del documento e la procedura che ha condotto alla sua stesura² – ha

Dorothea Wendebourg, Theo Dieter e dello stesso Harding Meyer, gli esegeti statunitensi Joseph Fitzmeyer e John Reumann, già protagonisti della redazione del documento di dialogo americano, *Justification by Faith* (*Giustificazione per fede*) del 1983. Questa bozza fu poi, a seguito di consultazioni interne da parte dei due organismi, sottoposta ad un'ulteriore revisione che condusse alla definitiva stesura del gennaio 1997. Come si può vedere dalla competenza delle figure coinvolte e dalla complessità del lavoro intrapreso, non si può affatto ritenere che la *GE* sia l'esito di improvvisazione o diletantismo. Non si può tuttavia non rilevare come la complessità delle formulazioni su cui si è infine convenuto, frutto di ripetute rielaborazioni ed emendamenti, abbia in più punti in parte nuociuto alla chiarezza e perspicuità del testo finale.

² La preistoria, la genesi e la tormentata storia redazionale della *GE* sono state analiticamente ricostruite da uno dei più assidui partecipanti al processo redazionale del documento, la teologa evangelica Dorothea Wendebourg. La marcata presa di distanza, anzi la polemica aperta, successivamente intrapresa dalla stessa Wendebourg contro la ratifica dell'ultima stesura del documento da parte dei sinodi delle Chiese regionali tedesche, rappresentate nel Comitato nazionale tedesco (DNK) dell'Alleanza luterana mondiale (LWB), non nuoce alla accuratezza ed alla ricchezza di documentazione del suo contributo. Si veda in proposito D. WENDEBOURG, *Zur Entstehungsgeschichte der 'Gemeinsames Erklärung zur Rechtfertigungslehre'*, in «ZThK», 95 (1998), pp. 140-206. Questo intervento, che si colloca nel contesto di un numero monografico opportunamente dedicato dalla rivista tubinghese, diretta da Eberhard Jüngel, alla «dottrina della giustificazione», riporta in una lunga appendice, strutturata in forma sinottica (pp. 168-198) le tre più importanti stesure intermedie della *GE*, seguite dal testo delle lettere e delle comunicazioni ufficiali trasmesse dalla centrale del LWB alle Chiese affiliate a proposito del documento. È ora possibile seguire passo passo e valutare il peso dei più contestati emendamenti, introdotti in particolare nell'ultima versione, frutto dell'opera di un incontro del gruppo redazionale svoltosi a Würzburg il 18 gennaio 1997. In quest'ultima revisione l'*équipe* redazionale dovette tener conto delle numerose osservazioni formulate, sul versante cattolico, dalla CDF e di alcune importanti sollecitazioni critiche provenienti dalle Chiese luterane tedesche e da quella finnica. Il contributo offerto dalla scuola dei «giovani teologi» del Dipartimento di teologia

prodotto profonde divisioni e contrasti talora accesi all'interno del luteranesimo, soprattutto tedesco, e in misura minore una dialettica all'interno delle stesse istanze decisionali coinvolte nel processo da parte cattolica.³

Si tratta di un dibattito inatteso nelle sue dimensioni e nella sua durata, che il teologo luterano Johannes Wallmann ha sostenuto essere «il più appassionato dal tempo della II Guerra mondiale»;⁴ per la prima volta nella storia secolare della Riforma in Germania il dibattito ha visto confrontarsi da un lato i Sinodi ed i vescovi, ovvero i responsabili pastorali delle chiese territoriali luterane e unite delle diverse denominazioni, che si sono espressi in grande maggioranza a favore della ratifica del testo e dall'altro la maggior parte del corpo docente delle più prestigiose Facoltà teologiche evangeliche (in particolare Tübingen e Göttingen), che hanno invece cercato di impedirne l'approvazione o di condizionarla a modifiche sostanziali del testo.⁵ Non si può inoltre trascurare il fatto che il

sistemica dell'Università di Helsinki (Tuomo Mannermaa e la scuola) alla redazione della *GE*, è stato rilevante nella sottolineatura della presenza reale di Cristo nell'atto di fede giustificante e si è concretizzato attraverso la partecipazione al gruppo redazionale del vescovo luterano della capitale finnica, Eero Huovinen, insigne studioso del battesimo in Lutero. Si veda in proposito il saggio di J. FORSBERG, *Der finnische Beitrag zum Dokument Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in O. BAYER - R.W. JENSON - S. KNUUTTILA (edd), *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag*, Helsinki 1997, pp. 152-169. Una documentata e al tempo stesso sintetica ricostruzione di parte cattolica della storia redazionale del testo è ora disponibile in P. HOLC, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo luterano-cattolico*, Roma 1999, pp. 315-323.

³ In alcuni momenti sono emerse le diverse sensibilità e le differenti preoccupazioni che animano il lavoro del Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani – all'epoca presieduto dal card. Edward Idris Cassidy ed erede del Segretariato per l'Unità dei Cristiani istituito da Giovanni XXIII alla vigilia del Vaticano II – l'organismo protagonista in prima persona del dialogo intrapreso, sia istituzionalmente, sia attraverso i suoi consultori, e la Congregazione della dottrina della fede, istanza di ricezione ufficiale dei testi dottrinali nell'ambito della Curia romana. Nonostante la comprovata sensibilità per il dialogo luterano-cattolico mostrata dal prefetto card. Joseph Ratzinger, quest'ultima è istituzionalmente preoccupata di evitare che i testi scaturiti dal dialogo ecumenico possano apparire lesivi o contraddire anche implicitamente aspetti rilevanti del patrimonio dogmatico cattolico, nello specifico le formulazioni del Decreto tridentino *Cum hoc tempore*.

⁴ Si veda J. WALLMANN, *Der Streit um die 'Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre'*, in «ZThK», 95 (1998), p. 207. Wallmann, che è stato forse l'avversario più implacabile della *GE*, ritiene che nessuno dei partecipanti e neppure gli storici, potranno in futuro negare l'importanza risolutiva dello *Streit* degli anni 1997-1998 nella storia del luteranesimo contemporaneo.

⁵ Si è trattato di un dissenso di estese proporzioni che ha condotto, nel momento più aspro e decisivo del confronto all'interno delle *Landeskirchen* (gennaio 1998), alla stesura di

dibattito intendeva coinvolgere, almeno negli intenti dei vertici della LWB, tutte le 122 (ora divenute 124) chiese di cinque continenti che fanno parte dell'Alleanza confessionale luterana a livello mondiale.

Senza entrare per ora in una analisi di dettaglio della *Dichiarazione* e dei punti che sono divenuti oggetto di controversia, occorre riflettere sul motivo per cui questo tema classico della teologia controversistica riesca a suscitare ancor oggi così appassionate discussioni. Una momentanea presa di distanza dal fervore delle polemiche procedurali e di puntiglio, unita ad un'analisi spassionata del testo, può a nostro avviso contribuire ad una più profonda percezione della posta in gioco.⁶

un Appello contro la *GE*, sottoscritto da più di 160 teologi evangelici, ovvero circa un terzo del corpo accademico delle Facoltà teologiche tedesche. L'iniziativa partita da Tübingen, e coordinata da Johannes Wallmann, ha visto in prima fila, come ispiratore e padre nobile del dissenso, lo stesso Gerhard Ebeling, che ha rivisto di persona la versione definitiva del *Votum*. Il mondo teologico di lingua tedesca si è in particolare risentito dell'assenza di una qualsiasi discussione pubblica sulle bozze della *Dichiarazione* nella fase preparatoria, che sono state tenute segrete per espressa indicazione dei soggetti istituzionali coinvolti nel dialogo (LWB e Pontificio Consiglio), per cui l'effetto nel mondo luterano tedesco – al contrario di quanto avvenuto nella Chiesa finnica dove le bozze erano state pubblicate – è stato quello di trovarsi di fronte ad un fatto compiuto. Il problema si è nuovamente manifestato al momento del voto nei diversi Sinodi regionali, in cui soprattutto all'inizio sarebbe mancato un vero dibattito e un'adeguata informazione sulla effettiva natura della *GE*. Gli oppositori di quest'ultima non pongono infatti in discussione il superamento delle condanne dottrinali nei confronti della Chiesa cattolica, concernenti la dottrina della giustificazione, condanne che, al dire di molti neppure esisterebbero, con l'unica eccezione dell'anatema di *SD IV*, 35, quanto la pretesa del documento di affermare l'esistenza di un consenso tra le due parti sulle «verità fondamentali» riguardanti la giustificazione, che troverebbe espressione nelle formulazioni comuni della *GE*. Il dissenso, ancora esistente su punti essenziali, non sarebbe affatto marginale e le differenze che lo stesso documento evidenzia non consentirebbero di parlare nell'insieme di un raggiunto consenso tra le due parti. Si tratta di una posizione che ci appare non del tutto infondata a livello testuale, come emergerà dalla successiva esegesi della *GE*, ma eccessivamente segnata dal fervore della polemica: il riconoscimento dell'inoperatività delle condanne del XVI secolo presuppone infatti, almeno implicitamente, un elevato grado di consenso.

⁶ Il fervore del dibattito è purtroppo non di rado sfociato in attacchi personali nei confronti della controparte, che hanno finito per mettere in ombra l'oggetto della discussione e gli stessi effettivi contenuti della *GE*. La responsabilità di quanto è avvenuto appare in gran parte frutto degli errori e delle sviste procedurali di cui si sono resi responsabili a più riprese, negli anni 1994-1998, gli organismi esecutivi dell'Alleanza luterana mondiale di Ginevra, e i due Segretari generali che si sono succeduti: Gunnar Straalset e Ishmael Noko. Dietro il conflitto procedurale, emerge la tensione tra il tentativo in atto, da parte dell'organismo con sede a Ginevra, di rafforzare anche sul piano dottrinale l'autonomia del LWB nei confronti delle Chiese affiliate, in modo da poter essere un *partner* credibile di dialogo nei confronti della Chiesa cattolica, che dal canto suo dispone di un centro decisionale forte e autorevole nei dicasteri della Curia romana, e la gelosa rivendicazione di

I tempi degli anatemi reciproci – formulati nei canoni del decreto *De iustificatione* (1547) del Concilio Tridentino, da parte cattolica e dai luterani nell'ambito del *Liber Concordiae* (1580) – e che peraltro non vennero rivolti originariamente contro i cattolici, con un'unica eccezione, sono ormai lontani.⁷ Eppure il dibattito sulla giustificazione per fede ha conosciuto nel nostro secolo una nuova primavera almeno su tre distinti livelli: biblico, teologico-sistematico ed ecumenico. Si tratta di discussioni che, sul terreno dell'interpretazione dei dati storici, presentano oggi un carattere non solo inter- ma anche intraconfessionale.

Non si tratta in fondo di una novità perché così avvenne già nel Cinquecento: si pensi alle accese discussioni tra tomisti e scotisti nel contesto dell'assise tridentina ed alle condanne di posizioni

autonomia da parte di queste ultime. L'Alleanza luterana mondiale, come del resto la CEC (WCC) nel suo insieme, non si è storicamente presentata e non ha mai inteso assumere il ruolo di una super-chiesa e neppure quello di una federazione di Chiese, ma semplicemente quello di un organismo di coordinamento e di promozione di una sempre maggiore comunione all'interno dell'ecumene luterana internazionale. In sintesi, siamo di fronte, a partire dal 1947, a una libera associazione tra Chiese che conservano la propria autonomia. In tal senso, ogni importante decisione assunta dai suoi organismi, non è *ipso facto* valida per le Chiese, anche se approvata con una maggioranza più o meno qualificata, ma richiede la ratifica da parte delle competenti istanze di ciascuna di esse (*magnus consensus*). Come è evidente, siamo in presenza di una struttura poco funzionale che ha rivelato le sue pecche anche nel nostro caso. Delle 122 chiese interpellate a pronunciarsi e ad inviare osservazioni su una prima bozza del testo, solo 36 hanno risposto con critiche ed osservazioni significative. Anche nella fase di ratifica che, secondo i piani originari, si sarebbe dovuta concludere entro il 1° maggio 1998, si sono registrati sensibili ritardi: tuttavia si può in conclusione affermare che la grande maggioranza delle Chiese, con alcuni significativi distinguo, si sono espresse a favore della GE.

⁷ Il *Decretum de iustificatione*, ora in *DH*, 1520-1583, fu promulgato il 13 gennaio 1547, durante la VI sessione del Concilio Tridentino, dopo una lunga e tormentata discussione iniziata il 22 gennaio dell'anno precedente. Il testo si compone di un *Proemio*, sedici capitoli e trentatré canoni, diretti non soltanto contro le posizioni dei riformatori, ma anche contro quelle, di opposto tenore, dei pelagiani. Il *Liber Concordiae* (1580) costituisce la più importante raccolta degli scritti confessionali luterani e comprende, oltre ai Simboli della Chiesa primitiva, i due *Catechismi* e gli *Articoli di Smalcalda* di Lutero, la *Confessione di Augusta* (1530), l'*Apologia* di quest'ultima redatta da Melantone e il suo *Tractatus de potestate papae*, oltre alla *Solida Declaratio* (1578). Quest'ultima, estremamente importante sul versante della dottrina della giustificazione, segna il definitivo superamento delle numerose controversie sorte nei primi decenni dopo la scomparsa del Riformatore tra i suoi immediati discepoli e successori. Questo è l'unico scritto confessionale a ricorrere esplicitamente allo strumento dell'anatema dottrinale nei confronti dei dissenzienti di destra e sinistra (Osiander, gli anabattisti e forse i cattolici). L'edizione di riferimento di tutti questi documenti è *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930 (d'ora in poi *BSLK*; abbiamo utilizzato la sesta edizione riveduta del 1966⁷). Le due parti della imponente *Formula Concordiae*, la *Epitome* e la *Solida Declaratio* si trovano rispettivamente alle pp. 767-827 e 830-1100.

ritenute eterodosse all'interno dello stesso luteranesimo come quella di Andreas Osiander e degli Antinomisti, oltre alle differenti sottolineature teologiche sulla giustificazione che riguardarono gli stessi Melantone e Lutero.

Non si può inoltre dimenticare che nei secoli del Seicento successivi alla Riforma, dall'ortodossia veteroprotestante sino al *Kulturprotestantismus* dell'inizio del Novecento, la dottrina della giustificazione aveva cessato di essere il centro pulsante della teologia e della spiritualità luterane ed era stata collocata *de facto*, se non *de iure*, ai margini dell'esperienza di fede e dello stesso impianto della soteriologia, mentre in ambito cattolico, venute meno le pressanti esigenze controversistiche nei confronti degli antagonisti confessionali e dell'agostinismo eterodosso di Baio e di Giansenio, lo stesso insegnamento formulato in materia del Concilio di Trento era stato messo in ombra dal poderoso sviluppo di un'ecclesiologia di impostazione giuridico-sacramentale, che faceva dell'istituzione chiesa l'indefettibile depositaria della salvezza.

La svolta di questo secolo ed il ritorno di interesse per il nostro tema è legata anzitutto alla riscoperta ed alla riattualizzazione dell'insegnamento genuino di Lutero da parte di Karl Holl e della sua scuola, cui a partire dagli anni Venti si sommò ed intrecciò l'influsso decisivo della teologia dialettica, legata al nome di Karl Barth. Si trattò di eventi decisivi che trasformarono profondamente il panorama teologico precedente, sia in ambito luterano che riformato, sino ad allora dominato dalla sensibilità liberale di derivazione ottocentesca per cui la fede nella giustificazione, quale messa in crisi dell'etica «borghese» e di una concezione moraleggiante della salvezza, costituiva in fondo un residuo superstizioso e medievale della sensibilità dell'Agostiniano di Wittenberg, di cui il «neoprotestantismo» appariva ansioso di liberarsi.

In ambito cattolico, la riscoperta della dottrina della giustificazione per fede data invece ad anni più recenti. Oltre alle ricerche storiche sulla scoperta riformatrice del giovane Lutero, condotte da Josef Lortz e dalla sua scuola, che sgombrarono il campo da pregiudizi e risentimenti secolari, decisivo fu soprattutto il confronto avviato nel 1957 da Hans Küng con la formulazione barthiana della dottrina della giustificazione.⁸ Vennero poi il Concilio Vaticano

⁸ Si veda H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957 (trad. it. *La giustificazione*, Brescia 1969). All'esordio della

II, il decreto sull'ecumenismo cattolico l'*Unitatis Redintegratio* e l'ingresso a pieno titolo della chiesa cattolica nel dialogo interconfessionale, a lungo osteggiato e stigmatizzato come fenomeno empio e lesivo della verità, con la creazione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani ed infine le distinte fasi del dialogo luterano-cattolico a livello internazionale e dei singoli paesi.

Le ragioni reali di questa riemergente *querelle* all'interno delle chiese che si richiamano alla *Confessione di Augusta*, possono facilmente sfuggire alla comprensione di un osservatore cattolico non troppo smalzato e alla gran parte del pubblico «laico», par-

prima edizione tedesca all'opera del Küng (pp. 11-14) è riportata, come è noto, una lettera personale indirizzata da Barth all'autore in cui il teologo basilese dichiarava di riconoscersi nell'esposizione della propria teologia in merito alla giustificazione, contenuta nel lavoro del giovane studioso cattolico. Non solo: egli affermava che la presentazione della «dottrina cattolica», nei termini esposti da Küng, sarebbe senz'altro accettabile anche da parte evangelica. Restava tuttavia sul tappeto il lucido interrogativo barthiano, in genere oggi trascurato dai teologi cattolici più aperti, sulla fedeltà «integrale» del teologo di Lucerna allo spirito ed alla lettera dell'insegnamento del Concilio Tridentino, in tutti i suoi aspetti, inclusi i canoni conclusivi. È possibile che, prescindendo dalle differenti forme espressive e dai possibili equivoci interpretativi sulle posizioni riformatrici, ad ingannarsi sull'inconciliabilità tra la posizione evangelica e quella cattolica siano state intere generazioni di teologi cattolici ed evangelici? Oltre a ribadire il controverso rapporto tra il riformato Barth e l'ortodossia luterana sul valore «criteriologico» della dottrina della giustificazione, Eberhard Jüngel è recentemente tornato, nel contesto dello *Streit* sulla *GE*, su alcuni passaggi «critici» e sui dubbi a suo tempo espressi nella lettera dedicatoria barthiana. Si veda E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998, p. 151 (trad. it. *Il Vangelo della giustificazione per fede come centro della fede cristiana*, Brescia 2000). Al di là del giudizio sulla opportunità e sulla persistente difficoltà di superare nel dialogo cattolico-luterano un generico consenso sul *sola gratia*, in direzione di una valorizzazione del *solo verbo* e del *sola fide* nei termini auspicati da Jüngel, rimane valida la constatazione che nel confronto luterano-cattolico degli ultimi decenni si è più volte e a vari livelli affermata l'esistenza di un accordo sostanziale sulla giustificazione, senza riuscire tuttavia ad esprimerlo, almeno sino alla *GE*, nei termini di un esplicito «consenso» scritto. Non si può scordare che l'ortodossia delle posizioni espresse nel libro di Küng, pur nell'ambito delle legittime differenze esistenti all'interno della teologia cattolica, fu infine unanimemente riconosciuto, anche dagli interlocutori più conservatori, grazie anche all'intelligente apologia «critica» di Karl Rahner. Si veda K. RAHNER, *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, pp. 237-271 (trad. it. in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1971, pp. 339-393). Il grande teologo tedesco si dimostrava ostile, già a quel tempo, a un atteggiamento controversistico che andasse alla ostinata ricerca delle differenze dottrinali, senza chiarirne preliminarmente il valore di divisione tra le Chiese. Gran parte delle differenze esistenti tra Barth e la teologia cattolica sul tema della giustificazione sarebbero pertanto assimilabili a quelle esistenti tra le diverse scuole teologiche in ambito cattolico. Fatta salva l'accettazione dell'insegnamento ufficiale della Chiesa – che non comprende comunque tutte le verità di fede, ma solo quelle espressamente «definite» – non sarebbe opportuno né lecito richiedere ai protestanti un consenso su tutti i *theologumena* sulla giustificazione sviluppati, in ambito cattolico, dal Tridentino sino ad oggi.

ticolarmente in Italia ed in quei paesi in cui la formazione diffusa a livello biblico e teologico ha segnato il passo per secoli. Sembra a molti, e così si potrebbe affrettatamente ritenere anche in ambito ecclesiale, di assistere ad una controversia su limitate questioni dottrinali, per di più logorate da secoli di sterili contrapposizioni confessionali, che si colloca inoltre «scandalosamente» nel contesto di una progressivo calo del tasso quantitativo e qualitativo dell'appartenenza a tutte le chiese cristiane, senza distinzione, nell'ambito dell'Occidente sviluppato.

Perché attardarsi sulle divisioni del passato quando la navicella dell'Ecumene cristiana appare ormai prossima al naufragio sugli scogli della secolarizzazione galoppante che attraversa le nostre opulente società, dominate dalla tecnica? Non sarebbe auspicabile che i cristiani e le chiese si occupassero di problemi comunemente ritenuti più seri o comunque più urgenti, ad iniziare dal dialogo con l'Islam e l'Ebraismo e le grandi religioni universali per arrivare alla soluzione delle ingiustizie sociali che attraversano il pianeta, al rispetto della vita umana in tutte le sue forme e ad un nuovo atteggiamento nei confronti dell'ambiente, senza parlare degli spinosi rapporti con l'Ortodossia orientale sui temi etico-sociali e del proselitismo?

Si tratta di considerazioni che si odono spesso all'interno della chiesa cattolica, non solo tra i laici impegnati, ma che trovano eco anche in ambito evangelico. Oggi appare sempre più difficile comporre le due distinte sensibilità presenti all'interno del movimento ecumenico sin dai suoi esordi, una tensione operativa verso i temi sociali della diaconia (*Vita e Azione*), da un lato, ed una valorizzazione del patrimonio storico e del profilo squisitamente teologico e dogmatico della fede cristiana, dall'altro (*Fede e Costituzione*).

Non si può tuttavia trascurare il fatto che in ambito cristiano la prassi ecclesiale, una qualsiasi forma di prassi, è fondata e radicata nell'azione salvifica divina che ha trovato il suo culmine, la sua sintesi e il suo compimento nella rivelazione cristologica e nella croce e resurrezione di Gesù di Nazaret. Essa costituisce il cuore e il fondamento della speranza di generazioni di fedeli nei secoli: attorno all'evento Cristo si è inoltre venuta plasmando, in una forma ricca e multiforme, la cultura dell'Europa ad Oriente come ad Occidente, anche nei suoi tratti secolaristici e più remoti dalla fede.

La dottrina della giustificazione è una forma espressiva, forse quella preminente e più profonda, della valenza salvifica *pro nobis* della Croce, che si ritrova in ambito neo-testamentario. La controversia sulla giustificazione, quale espressione privilegiata e sintetica, del «mistero» divino di salvezza, riguarda pertanto ben più di un aspetto marginale o secondario del patrimonio dogmatico, bensì il centro stesso della fede cristiana.

Si tratta certo di una sola tra le dottrine con cui il *kerygma* neotestamentario e lo stesso apostolo Paolo ha inteso descrivere la valenza soterica dell'evento cristologico, con una marcata enfasi polemica nei confronti del giudeo-cristianesimo, ma anche di quella che maggiormente sottolinea l'assoluto primato dell'azione salvifica divina: in sintesi, il ruolo di quella che è stata chiamata la grazia, nei confronti di ogni forma di attiva cooperazione da parte dell'uomo alla propria redenzione.

La tradizione, che si è venuta costituendo nelle chiese della Riforma, che si richiamano in modo speciale all'insegnamento di Lutero e alla *Confessione di Augusta* (1530), ha rimarcato a tinte forti, anche spingendosi al di là dello stesso insegnamento paolino, la radicale incapacità dell'uomo a cooperare «sinergicamente» alla propria salvezza in virtù delle opere della legge, anche di quelle che scaturiscono dalla fede e dalla dinamica dell'esistenza cristiana. L'azione giustificante di Dio, che ci raggiunge attraverso la proclamazione scritta, orale e sacramentale del suo Evangelo, che è in senso forte e proprio Evangelo della giustificazione, può suscitare nell'uomo una sola risposta, quella della fede, che non rappresenta affatto una forma ancor più sottile di autogiustificazione, come ancora lo era l'umiltà dei monaci e dei mistici, bensì una attitudine di assoluta passività e ricettività nei confronti di una giustizia «aliena» ed estranea. Oggetto della giustizia di Dio è l'umanità peccatrice, senza Dio e inescusabile nella propria empietà, colei che non può rivendicare a proprio merito l'osservanza dei dettami della legge.

Il problema vero nella comprensione reciproca tra cattolici e luterani non consiste affatto nella sottolineatura della passività e ricettività iniziale dell'uomo nei confronti della grazia (*sola gratia*), poiché entrambe le confessioni la rimarcano nei confronti di ogni forma vecchia e nuova di pelagianesimo, quanto nella valutazione degli effetti trasformativi indotti dalla grazia all'interno del singolo e, in un'ottica comunitaria, all'interno della Chiesa stessa, in quanto realtà generata e plasmata dalla Parola.

In altri termini, se l'uomo è partecipe e corresponsabile in prima persona nel peccato originale, che è il peccato di Adamo, o quantomeno, come vuole la posizione cattolica, è assoggettato ai suoi effetti materiali, sintetizzati nella agostiniana *concupiscentia*, che cosa accade di questa radicale ferita nell'essere dell'uomo in conseguenza della Croce e Resurrezione di Cristo?

Siamo in presenza di un ritorno alla condizione paradisiaca di innocenza, di un ristabilimento della giustizia originaria che era venuta meno in conseguenza della caduta dei progenitori, ovvero del ripristino del libero arbitrio, come possibilità di libera scelta tra il bene ed il male a livello morale, oppure ancora l'incapacità strutturale dell'umanità a sottrarsi ad una condizione angosciata, senza via di uscita, viene superata solo nella certezza di fede?

Se riflettiamo in sede preliminare, e senza affrettati intenti apologetici o denigratori, sulla prospettiva luterana, in un'ottica ermeneutica che muove dalla consapevolezza della deriva della modernità in direzione del primato della prassi e del mondo della tecnica, non possiamo non vedere nel *sola fide* luterano un salutare antidoto nei confronti di ogni forma di primato del fare sull'essere, dell'opera sulla persona.

Si tratta di una considerazione che investe alla radice i problemi profondi dell'attualità, proprio quei problemi che apparivano trascurati e dimenticati per prospettare un esito possibile e diverso della parabola della modernità occidentale, non competitiva o regressiva nei confronti dei suoi esiti fattuali ma capace di imprimere, a partire da una scoperta inesplorata di senso, una svolta nel suo periplo futuro.

Lutero non ha certo inteso estendere le sue riflessioni sulla passività evemenenziale dell'atto di fede, che si collocano nell'ambito dell'essere *coram Deo*, ad una più vasta prospettiva filosofica ed antropologica, se non addirittura «ontologica», limitandosi a ribadire la non meritorietà delle opere dell'uomo in ordine alla salvezza: l'interrogativo sull'opportunità e la possibilità di un tale passo ulteriore rimane tuttavia aperto per noi oggi e nel futuro.

Un secondo aspetto che merita attenzione e che viene spesso ignorato in ambito cattolico è la radicale riaffermazione da parte del Riformatore di Wittenberg, di un dato di fatto che rimonta alla stessa dinamica pre-pasquale dell'insegnamento di Gesù e che consiste nell'affermazione di una salvezza che non riguarderà anzitutto i giusti ed i pii, coloro che sono soliti inorgogliersi delle proprie azioni

e del proprio rispetto dei dettami della Legge, bensì, in primo luogo anche se non esclusivamente, i pubblicani e le meretrici: in sintesi i peccatori veraci, i senza Dio con cui il Signore scandalosamente condivide la mensa terrena.

La salvezza passa attraverso il riconoscimento della propria condizione o, come forse sarebbe meglio dire in questo caso, «situazione» di peccato: si tratta di un'esperienza, non maturata in forma autonoma, ma suscitata dal confronto con l'Evangelo. Ogni tensione ascensionale dell'uomo in direzione del divino viene frustrata e definitivamente annichilita dall'evento kenotico della croce: l'uomo riscopre il proprio autentico essere, come essere «di fronte a Dio».

Si tratta di un riconoscimento che si presenta contestuale e simultaneo all'atto di fede, nel senso che non è possibile, per Lutero, neppur prendere coscienza del proprio essere peccatori, se non nel trovarsi confrontati all'interpellazione radicale dell'Evangelo. In termini maggiormente simpatetici nei confronti del linguaggio neotestamentario, occorre saper assumere, senza esitazione, una chiara posizione di fronte all'imminente avvento del Regno che si realizza nella predicazione di Gesù di Nazaret. Si tratta di una scelta radicale che sfugge a chi si sente comunque rassicurato dall'osservanza della legge, non solo di quella mosaica, oppure dal conformarsi ad un ordine mondano o ad ideologiche certezze.

La salvezza – Lutero l'ha affermato con chiarezza già nel commento giovanile all'*Epistola ai Romani* – passa attraverso «la rassegnazione all'Inferno» e alla radicale tematizzazione del vicolo cieco in cui si dibatte l'esistenza umana. L'estremo paradosso della fede consiste nell'affermare che proprio tale *resignatio ad Infernum*, e nient'altro è la fonte della «certezza di fede» che un Dio consolatore e grazioso ci dona.

Ci si è chiesti spesso negli ultimi anni – e lo fece la stessa Federazione luterana mondiale, promuovendo nel seno della sua Commissione teologica una serie di discussioni tra gli esperti e i delegati delle chiese-membro, che sarebbero dovute culminare nel contesto dell'Assemblea generale di Helsinki del 1963 in una comune professione di fede incentrata sulla attualizzazione della dottrina della giustificazione – se l'orizzonte di interrogazione radicale dell'uomo contemporaneo non sia radicalmente mutato nei confronti dell'uomo medievale e della prima modernità. Si trattava, come andava facendo in quegli stessi anni la chiesa cattolica del

Vaticano II, di scrutare i «segni dei tempi» e le esigenze del tempo presente; ciò in ossequio a uno schema teologico, che consiste nel muovere da una «domanda», scaturente dal contesto storico, riletta in un'ottica prevalentemente sociale e politica, e di evidenziare come la giustizia di Dio in Cristo, centro pulsante dell'Evangelo riscoperto a suo tempo da Lutero e codificato negli *Scritti confessionali* luterani, offrisse una risposta esauriente all'ansia di salvezza e di senso dell'uomo d'oggi. L'ispirazione palese, che animava i vertici del luteranesimo internazionale, nel promuovere tale iniziativa proveniva dalla teologia della correlazione di Paul Tillich e mirava sostanzialmente ad un «aggiornamento» dottrinale.⁹

Quale peso ha ancor oggi l'esperienza della colpa, la percezione della propria radicale peccaminosità come una forma di prigionia da cui è impossibile liberarsi di propria iniziativa, attraverso l'adempimento scrupoloso delle opere della legge?

Per l'uomo del Cinquecento, e per lo stesso Lutero, il timore della dannazione eterna che sarebbe inevitabilmente scaturita dal Giudizio finale sulle opere, ma anche la percezione dell'esistenza come realtà agonica nei confronti del Maligno, costantemente

⁹ Cfr. LUTHERISCHER WELTBUND (ed), *Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Helsinki 30-7/11-8 1963*, Genève 1965 (Documento 98). Il tentativo di giungere ad una formulazione comune ed aggiornata della «dottrina della giustificazione» non ebbe successo. Il richiamo al metodo della «correlazione» in Paul Tillich intende qui semplicemente richiamare l'esigenza di radicare la risposta salvifica cristiana in un apriori storico-antropologico, ignorando il quale quest'ultima sarebbe condannata all'insignificanza. Un «aggiornamento» della dottrina della giustificazione implicherebbe l'affermazione secondo cui, tramite l'azione della grazia giustificante, viene superato il dubbio teoretico e non solo il peccato radicale e attuale: ciò sulla linea del giovanile saggio tillichiano *Gewissheit und Zweifel* (1924). Altra cosa è la dottrina tillichiana della «giustificazione» come «accettazione del nuovo essere» in Cristo, che segue tuttavia la «partecipazione» oggettiva a tale nuovo essere («rigenerazione»), sviluppata dal teologo tedesco-americano nella *Teologia Sistemica* del secondo dopoguerra. Tillich riconosce tuttavia che i due termini (giustificazione e rigenerazione) possono anche essere considerati sinonimi, come fa la tradizione luterana delle origini. Riconoscendo la priorità della rigenerazione – termine caro al Pietismo ed al Metodismo – si riesce meglio a non introdurre una pericolosa frattura tra «giustificazione» e «santificazione» (il rinnovamento interiore del rigenerato), ovvero, in termini luterani, tra dimensione forense-imputativa e trasformativa della giustificazione. La visione tillichiana della salvezza, esposta nella *Teologia sistemica* mette tra parentesi la funzione criteriologica della «dottrina della giustificazione», pur caratterizzandone genuinamente l'essenza come «esperienza» paradossale della nuova creazione in Cristo. Il teologo tedesco-americano muove purtroppo dall'assunto, sostanzialmente infondato sul terreno filologico, secondo cui il termine paolino *dikaioò* andrebbe inteso nel senso, caro ad Agostino e al Medioevo, di *iustum facere*. Cfr. P. TILICH, *Systematic Theology*, II-III, Chicago 1957-1963. Si vedano rispettivamente il vol. II, pp. 176-180 e il vol. III, pp. 221-228.

assoggettata alla tentazione, non poteva non sollevare interrogativi angosciosi. Il ricorso, costante ed assiduo soprattutto in punto di morte, alle pratiche penitenziali della chiesa, ad iniziare dalla confessione, in vista e in funzione del destino ultraterreno dell'anima, si rivelava viepiù incapace di donare al penitente delle certezze rassicuranti.¹⁰ L'intuizione del Riformatore consisté, come è stato spesso ripetuto, nella scoperta del fatto che il Dio giudice severo, che separa le pecore dai capri, è il Dio salvatore che in un atto di libero amore sacrifica il Figlio suo in favore dell'umanità peccatrice.

La fede consiste allora nel contestuale e indisgiungibile riconoscimento del proprio peccato e della salvezza donataci da Dio in Cristo «per sola grazia», riconoscimento foriero di una inaudita consolazione e della certezza della vita eterna.

Siamo senz'altro autorizzati a chiederci se non siano altre le domande che angustiano gli uomini del nostro tempo. Se ci riferiamo al problema del male, oggi ben più acuta appare la percezione del male subito, dell'ingiustizia che travolge e schiaccia l'innocente: una situazione di ingiustizia che va superata nella sua realtà individuale e sociale attraverso un processo di fattiva trasformazione delle strutture sociali, politiche e ambientali a livello planetario. Ma, arrestandosi a tale lotta, che ha indubbiamente un'elevata dignità etica, non si finisce per occultare il fatto che il male è una realtà più profonda, più radicale ed oscura, che ci trascende ma di cui siamo nel contempo tragicamente responsabili?¹¹

¹⁰ Si tratta di una visione alquanto cupa dell'esistenza documentata anche dalle fonti archivistiche coeve (testamenti e lasciti) e perfettamente comprensibile in un mondo che era periodicamente scosso da guerre, carestie, pestilenze: di fronte a tali eventi, che potevano essere interpretati come segni dell'ira divina nei confronti del peccato, l'uomo si sentiva solo e indifeso. Solo la Chiesa attraverso la confessione auricolare dei peccati e le altre consolidate pratiche penitenziali riusciva, almeno entro certi limiti, a rassicurare le coscienze e a suscitare e coltivare la speranza che Dio, nel Giudizio finale, si sarebbe infine lasciato guidare dalla misericordia e non dall'ira. È stata soprattutto la storiografia francese a suffragare e sostanziare questa interpretazione della sensibilità del mondo tardo-medievale e della prima Età moderna a livello documentario. Cfr. soprattutto J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, Bologna 1992.

¹¹ I dati di una recente ricerca sociologica sulla religiosità in Italia sembrano tuttavia smentire almeno in parte il luogo comune dell'assenza di un senso del peccato nell'ambito del nostro mondo secolarizzato. Il 31,6% del campione degli intervistati, la maggior parte nella fascia di età tra i 16 ed i 29 anni, ha dichiarato di «condividere molto» l'affermazione: «L'uomo è peccatore e ha bisogno di un Dio che lo perdoni», mentre solo il 34,3% manifesta nei confronti di questa affermazione un netto dissenso. Saremmo, in tal caso, pienamente nella linea del commento luterano al Salmo 71 (WA 40 II, 237,11-328,9). Ci si può chiedere se l'Italia degli anni Novanta costituisca ancora un'isola felice rispetto al resto dell'Occidente

Non dobbiamo, sulla scia di un'ininterrotta tradizione cristiana che congiunge Paolo a Lutero attraverso Agostino, prendere atto del fatto che il male è anzitutto una forza che ci domina, spesso inspiegabilmente; un nemico dal cui potere Cristo ci libera non in virtù di un prodigio e del rifiuto dell'incarnazione e del coinvolgimento nella storia, bensì attraverso una radicale condivisione, personale e non biologica della condizione umana, che si spinge fino al farsi peccato del Figlio?

Se il male abissale che ferisce il mondo può e deve essere ricondotto, come sua radice ultima, al peccato, nessuno di noi può allora considerarsi appagato da una pur necessaria e lodevole lotta contro i suoi effetti etici, sociali, politici ed ambientali. Per chi si arresta a questo livello non c'è salvezza, né redenzione: occorre passare attraverso le forche caudine della fede come esperienza della propria limitatezza e di una ancor presente inclinazione al male, attraverso un personale e quotidiano *descensus ad Inferos*.

L'uomo contemporaneo, di fronte alle immani tragedie della storia, cui si trova confrontato, avverte come particolarmente acuto l'interrogativo sull'assenza di Dio, che si traduce spesso nel disincantato riconoscimento della morte di quest'ultimo e del vuoto di senso che ne prende il posto. La domanda più radicale riguarderebbe pertanto oggi non tanto l'essenza di Dio, che in un'ottica cristiana ci viene resa accessibile attraverso la sua azione salvifica, quanto l'esistenza stessa di un Dio. L'uomo vivrebbe oggi l'angoscia dello svuotamento del mondo, dell'assenza complessiva del senso e di una sua concreta incarnazione teologica, in modo ben più lancinante del timore del Giudizio e della percezione del proprio peccato.

Non si può tuttavia non constatare che, comunque lo si declini, il problema fondamentale della ricerca di senso non è null'altro che una forma nuova di ansia verso una realtà altra ed ultima, che doni all'esistenza umana un porto sicuro. Il bisogno profondo che scaturisce dall'acuta percezione dei nostri limiti, dall'esperienza della morte come frattura radicale dei nostri legami interpersonali e

industrializzato, oppure se questa risposta possa essere considerata indicativa di quel ritorno verso il «sacro» di cui parlano molti ricercatori ormai da un quindicennio. Da dati ulteriori emerge anche un bisogno di Dio non meramente episodico o strumentale. Si veda V. CESAREO - R. CIPRIANI et al., *La religiosità in Italia*, Milano 1995, p. 322. Ciò nonostante sarebbe pericoloso sopravvalutare l'importanza di tali rilevazioni statistiche che non sono tuttavia in grado di dirci quale sia l'odierna percezione del peccato.

come venir meno di ogni ulteriore possibilità per il nostro essere, ed ancor più dall'esperienza del male inferito, è ancor sempre, *mutata specie*, quello della salvezza, l'invocazione di un Dio «grazioso» e giudice misericordioso. La questione controversa consiste nell'individuare la possibilità e i limiti di una collaborazione sinergica da parte dell'uomo nei confronti dell'azione salvifica divina.

Per queste ragioni è nostra convinzione che, al di là dei problemi ancora sul tappeto, la dottrina della giustificazione del peccatore per sola fede in virtù dei meriti di Cristo non abbia affatto perso la sua attualità e costituisca una seria risposta all'angoscia del nostro tempo, come a quella del passato: si tratta di una forma espressiva della fede cristiana la cui ricchezza di senso, per nulla legata all'angustia di una forma di soggettivismo, ha tuttavia bisogno di essere scandagliata alla luce degli interrogativi dell'oggi. In tale ottica, essa non è un anzitutto un dato dottrinale confessionale delle chiese luterane, ma un patrimonio prezioso posto a disposizione, nei termini di una interrogazione radicale, dell'intera ecumene cristiana contemporanea.

Non si può trascurare il fatto che nella nostra epoca l'approdo alla fede cristiana da parte da una qualsiasi seria ricerca di Dio si presenta tutt'altro che scontato perché l'ovvietà sociologica, della fede cristiana, sotto il profilo culturale, appare un retaggio del passato. Nel contesto dell'odierno pluralismo religioso e culturale quest'ultima costituisce una proposta che per essere credibile va declinata nel senso della libertà che scaturisce dalla giustificazione per fede, come evento che rompe in misura rivoluzionaria la prigionia dell'indifferenza e della sudditanza ad ogni forma di convenzione od appartenenza ideologica. Le chiese ed i cristiani devono nel loro essere, prima che nella loro prassi, testimoniare questa libertà riattinta ogni giorno con umiltà alla fonte inesauribile della Croce di Cristo; una libertà che è essa stessa un servizio a Dio ed al prossimo. Si tratta di una verità che non può più seriamente accampare e non deve avere una valenza polemico-controversistica nei confronti della chiesa cattolica a prezzo di un suo sostanziale isterilimento: non si può pertanto scordare, come non di rado hanno fatto le correnti più ortodosse del luteranesimo che la giustificazione è, prima di una dottrina nel senso intellettualistico del termine, anzitutto un evento ed il messaggio salvifico che da esso scaturisce.

Da ultimo l'effettività dell'incontro con il Dio salvatore, che avviene attraverso la mediazione della Parola, dello Spirito e dei

sacramenti, rimane pur sempre una realtà che non ci appartiene, un dono che ci raggiunge dall'esterno in forma inopinata ed improvvisa, che non può essere anticipatamente ricompreso nell'attesa e nella tensione dell'umano: occorre farsi gelosi custodi di questa ulteriorità ed esteriorità.

Tutta questa riflessione ci conduce ad affermare che la ricerca di Dio non riveste, per chi la intraprenda con serietà, un carattere esclusivamente intellettuale e conoscitivo, bensì manifesta comunque un'ansia di redenzione e di salvezza: la questione del Dio misericordioso e quella dell'assenza di Dio ritrovano in questa prospettiva la loro costitutiva ed essenziale unità.

Il tema della giustificazione, di cui ci siamo sforzati di enucleare in prima istanza l'attualità sistematica, al di là del pur sempre ristretto ambito della teologia ecumenica, che si occupa istituzionalmente del dialogo dottrinale tra le diverse confessioni cristiane, non potrebbe tuttavia suscitare ancor oggi un confronto così aspro e di tale ampiezza, se non coinvolgesse in profondità l'identità cristiana dei singoli e delle chiese costituite.

Sotto il manto delle appartenenze confessionali cattolica e luterana si cela infatti ancor oggi il bisogno di sottolineare contributi importanti ed essenziali nella costruzione dell'identità storica e culturale del continente europeo quale oggi lo conosciamo. Occorre evitare che l'ecumenismo si trasformi in un progetto omologante che, cancellando o scolorendo le differenze, apra la strada ad un impoverimento non solo del patrimonio di fede delle diverse confessioni cristiane, ma anche delle identità culturali dei singoli paesi e regioni storiche, che attorno ad un patrimonio religioso «confessionale» si sono venute costituendo e concretando. La presenza vitale di comunità ecclesiali, che si richiamano all'eredità della Riforma, al cui centro sta l'Evangelo della giustificazione per fede – come ha spesso ripetuto negli ultimi anni Eberhard Jüngel – ma lo stesso si potrebbe affermare anche a proposito della chiesa cattolica e delle chiese orientali – costituisce una preziosa testimonianza della ricchezza e multiformità di ciò che la fede ha saputo produrre sul suolo europeo, in campo teologico, dogmatico e liturgico oltre che in quello della spiritualità e dell'esistenza di fede.

Se nel corso del secondo millennio della nostra era si è spezzata l'identità cristiana dell'Europa, prima ad Oriente, poi nell'ambito della chiesa latina, aprendo la strada a laceranti divisioni e a rivolgimenti epocali e proprio dal rifiuto del conflitto armato e della

violenza inferta in nome della fede si è innescata una dinamica di secolarizzazione e di scristianizzazione, occorre prendere atto del fatto che oggi l'identità cristiana dell'Europa – la «Cristianità» – non può essere riprodotta se non nella forma di una unità plurale.

Se ci si pone lo stesso problema, non più sul terreno geopolitico quanto a livello propriamente ecclesiale, il vero contrasto scaturisce dal confrontarsi di diverse ed alternative concezioni a proposito del ristabilimento dell'unità tra le chiese. Per tutti i cristiani il ristabilimento dell'unità ecclesiale rappresenta certo un imperativo ineludibile del Signore, ma non mancano molti problemi e molte apprensioni di tipo identitario. Le ansie provocate nelle chiese luterane tedesche e nell'intero mondo della Riforma dalla *GE* nascono anche dal timore, più o meno fondato, da parte di comunità di fede, un tempo fiorenti e oggi attraversate da crescenti difficoltà, finanziarie e di adesioni, di trovarsi presto di fronte al concreto pericolo di una vera e propria annessione alla chiesa cattolica, che cancelli, sia pur in nome di un nobile compromesso, una secolare tradizione ecclesiologica.

Per i luterani la dottrina della giustificazione non costituisce soltanto una verità dogmatica accanto ad altre, bensì il criterio ermeneutico decisivo per giudicare la conformità al vangelo delle professioni di fede, dei ministeri e delle strutture visibili della chiesa nella loro configurazione storica presente e futura, così come la genuinità dell'esistenza cristiana in tutte le sue multiformi espressioni «spirituali». Ne va pertanto del poter verificare e del riconoscere in concreto, alla luce di un criterio imprescindibile, se tutte tali realtà veicolano trasparentemente l'Evangelo della salvezza in Cristo, quale è testimoniato dalla tradizione apostolica nella Scrittura e ha trovato autorevole espressione nei dogmi cristologico e trinitario elaborati dai Concili ecumenici dei primi secoli. Contrapporre una prospettiva cristocentrico-trinitaria alla fede nella giustificazione significa pertanto cadere vittima di un grossolano equivoco.

Se la giustificazione costituisce la cifra sintetica della soteriologia per la tradizione luterana, l'oggetto vero del contendere, nei confronti del cattolicesimo e dell'ortodossia, è dato da un lato dall'affermazione dell'eternità della salvezza (*extra nos*), opera di Cristo solo (*solus Christus*), e dall'altro della corrispondente passività e ricettività dell'uomo nei confronti dell'azione divina,

affermazione di cui viene rivendicata la validità non solo per i singoli ma anche per la chiesa, in quanto istituzione, ai suoi vari livelli.

La giustificazione come criterio implica pertanto il rifiuto di una visione teandrica della chiesa, come sacramento di salvezza, di ogni forma di sinergismo e di cooperazione – sia pure resa possibile dalla stessa grazia divina – e la incondizionata negazione della meritorietà delle opere. L'uomo è sempre solo il destinatario, sia pur vivo e consapevole e giammai il soggetto attivo della giustificazione, poiché non esiste neppure, «ontologicamente», a prescindere dalla nuova creazione operata dalla grazia di Dio in Cristo. La chiesa, pertanto, è il veicolo e il trasparente strumento della proclamazione della Parola e dell'amministrazione dei sacramenti, non la fonte divino-umana di questi ultimi.

Si tratta di una posizione netta, che decenni di serio approfondimento e dialogo a livello biblico e dogmatico, hanno reso chiara a tutti, ma che non può essere condivisa, in alcuni suoi tratti, da parte degli interlocutori cattolici.

Non si può nascondere che qui emerga il problema teologico cruciale, sotteso al consenso della *GE*. Anche se occorrerebbero a questo proposito importanti precisazioni, la chiesa è per i luterani, ma anche per i riformati, una realtà umana ed in quanto tale pienamente assoggettata al peccato, non solo nei suoi singoli membri, ma anche e soprattutto nella sua stessa configurazione istituzionale: solo la consapevolezza di questo dato essenziale la rende testimone genuina dell'Evangelo della giustificazione. Per i cattolici, ma ancor più per la tradizione ortodossa, la chiesa è costitutivamente una realtà teandrica, sia essa descritta come il corpo mistico di cui Cristo è il capo, come sacramento universale di salvezza o come tempio dello Spirito. L'umanità è stata resa oggetto, per il tramite dell'Incarnazione del Figlio e in forza dell'unione ipostatica delle due nature, umana e divina, del Salvatore, di una nuova creazione, che coinvolge l'intera umanità e il mondo nel suo insieme, inserendo l'umanità in una dinamica ascensionale di purificazione che la conduce alla «divinizzazione»: la chiesa, simboleggiata da Maria, costituisce in tal senso la primizia della nuova creazione. Sarebbe ingenuo pensare che questa visione finisca per occultare la radicale differenza ontologica tra Cristo e la Chiesa, anche se sottolinea con straordinaria incisività l'intimo legame che unisce lo sposo e la sposa, il *pro nobis* della salvezza.

Da questi brevi accenni sul rapporto chiesa-giustificazione emerge non solo una profonda differenza a livello linguistico, che i dialoghi ecumenici si sono sforzati anzitutto di tematizzare, alla ricerca delle comuni radici neotestamentarie e di un consenso possibile ad un livello più profondo, ma anche una marcata differenza nel concepire il senso e la funzione della struttura ministeriale della chiesa, come forma di esercizio di un potere magisteriale di insegnamento e di un'autorità giuridico-pastorale.

Nessuna tra le chiese cristiane mette in discussione che la chiesa, in quanto istituzione e realtà sociologica, sia chiamata e in un certo senso obbligata a porre in essere delle strutture di governo e a darsi delle regole che agevolino l'esercizio del suo ministero: si tratta peraltro di un'evoluzione che trova le sue espressioni primitive all'interno dello stesso canone neo-testamentario. Ancora una volta, tuttavia, emerge un profondo interrogativo sulla natura di queste istituzioni, come peraltro su quella di gran parte dei gesti e dei riti che una secolare tradizione ha preservato all'interno delle chiese greca e latina. Siamo qui in presenza di realtà e riti voluti da Dio stesso, in forma implicita od esplicita, oppure di istituzioni umane il cui mantenimento appare indifferente ai fini della salvezza, oppure ancora di pratiche idolatriche e superstiziose che minacciano o impediscono in forma grave la riaffermazione dell'esclusività della funzione salvifica di Cristo?

In altri termini, se, all'interno delle chiese luterane e riformate, prevale la tendenza all'essenzialità e l'esigenza che la chiesa divenga trasparente per lasciar emergere la salvezza in Cristo, liberandosi il più possibile di ogni sovrastruttura sviluppata nella storia, all'interno del cattolicesimo prevale invece la tendenza a cogliere e valorizzare il patrimonio di fede in tutta la sua ricchezza ed articolazione interna, attraverso una progressiva opera di assimilazione e di approfondimento della comprensione del dato di fede, che ha di fatto condotto ad una inesausta evoluzione dogmatica nella fedeltà alla tradizione.

Nel concludere queste brevi considerazioni introduttive non si può sottacere che le differenti impostazioni confessionali che emergono nell'ambito del dibattito sulla giustificazione non possono trascurare il dato essenziale della normatività della testimonianza della Scrittura, cui si richiamano tutte le parti in causa. Il profilo puramente ecumenico del tema in oggetto non potrà inoltre prescindere dall'approfondimento sistematico di quanto la teologia

evangelica più recente ha saputo evidenziare di significativo e importante a proposito della giustificazione per fede, alla luce dell'attuale contesto storico-culturale. Non potremo qui dilungarci in affreschi ampi ed articolati: ci limitiamo ad enucleare ed evidenziare alcune figure e momenti significativi di una discussione tuttora in corso e che pare destinata a non concludersi in tempi brevi.

2. *Struttura e contenuti della GE*

Veniamo ora all'analisi diretta del testo della *GE* attraverso cui ci ripromettiamo di tematizzare e precisare esplicitamente il tema teologico della giustificazione in tutte le sue implicazioni particolari, condensate nelle sette sezioni dell'ampio capitolo quarto del testo. Si tratta degli elementi essenziali in cui si può oggi articolare e spiegare una comprensione comune della giustificazione, ma anche – e si tratta di una scelta non casuale – dei temi tradizionali di dissenso tra cattolici e luterani: punti già a suo tempo sottolineati ed enfaticizzati nei canoni del decreto *De iustificatione* (1547) del Concilio di Trento e negli *Scritti confessionali* luterani, di dilemmi o alternative che non appaiono più tali agli occhi degli estensori del documento.¹²

Li elenchiamo preliminarmente in attesa di una successiva e più approfondita analisi: si va dall'affermazione dell'assoluta impotenza dell'uomo di fronte all'azione giustificante divina, all'alternativa classica tra una visione imputativa o trasformativa della giustificazione, all'affermazione del ruolo esclusivo della grazia e della fede in ordine alla salvezza, alla sottolineatura del persistere del

¹² Il teologo evangelico Martin Bogdahn, valutando dal punto di vista luterano le «possibilità» e le «tendenze» della luterologia cattolica, individuava e analizzava con grande precisione, nel lontano 1971, i teologumeni luterani che, nonostante i grandi progressi compiuti mettevano in difficoltà la teologia cattolica. L'elencazione, stupefacente per la sua attualità, inizia con il *simul iustus et peccator*, con la relativa controversia sui concetti di «concupiscenza», «peccato regnato» e «peccato originale», per proseguire con la «certezza della salvezza» (*Heilsgewissheit*), la dialettica tra «legge e vangelo», la «teologia della parola» e il *solus Christus*. Altri temi decisivi, quali la concezione «forense-imputativa» della giustificazione e il *sola fide*, sono affrontati dall'autore nella specifica sezione dedicata all'esposizione organica e sintetica della «dottrina luterana della giustificazione» nella sua formulazione classica. Si veda M. BOGDHÄHN, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie*, Göttingen 1971. Questo libro dimostra inequivocabilmente con quale efficacia il dialogo ecumenico sia stato accompagnato e sostenuto dal contributo dei teologi delle due confessioni.

peccato nel giustificato, ovvero al celebre *simul iustus et peccator*, al rapporto dialettico tra Legge e Vangelo, così caro ai luterani, e infine alla *certitudo salutis* da parte del giustificato in virtù della fiducia incondizionata nei meriti di Cristo. Emerge così in modo indiscutibile, non solo la centralità del tema «giustificazione» per la discussione ecumenica contemporanea tra cattolici e luterani, ma anche la sua ampia rilevanza sotto il profilo biblico-neotestamentario e sistematico. Dalla comprensione della *GE* – acquisita anche attraverso un testo emblematico, il che non ci indurrà a trascurare incursioni in ambiti contigui, dell'attualità e della decisività di quello che un'intera tradizione confessionale ha considerato l'articolo su cui si fonda o vacilla la saldezza della Chiesa – scaturirà una breve analisi dell'evoluzione del problema nell'ambito di alcuni degli esponenti più significativi della teologia evangelica contemporanea, senza le cui riflessioni il dibattito attuale risulterebbe quasi incomprendibile: si pensi a figure come Gerhard Ebeling ed Eberhard Jüngel.¹³

Occorre iniziare, per evitare malintesi interpretativi e soprattutto per mettere in luce il cammino trentennale già percorso in vista di un consenso, con una breve analisi delle parti introduttiva e conclusiva del testo, che offrono in forma schematica alcuni dei criteri ermeneutici essenziali per una sua lettura consapevole, che tenga conto del quadro complessivo a livello ecclesiale e teologico in cui esso va collocato.

Come abbiamo ricordato in precedenza, non è possibile trascurare il fatto che questo breve documento, strutturato in un *Preambolo* e cinque capitoli per un totale di 44 brevi paragrafi, si propone come il frutto maturo di una lunga stagione di dialogo e non come

¹³ Senza anticipare quanto diremo più avanti, occorre sottolineare che entrambe queste figure, che vanno annoverate tra i massimi teologi evangelici viventi si sono distinte nell'opposizione al documento, non senza qualche ambiguità nel caso di Jüngel, che non ha sottoscritto l'appello dei 158 teologi accademici di lingua tedesca contro la ricezione della *Dichiarazione congiunta*, pur avendo partecipato attivamente ed in più occasioni alla polemica. Gerhard Ebeling, dopo aver solidarizzato in privato sin dall'inizio con la protesta jüngeliana, non solo ha sottoscritto l'appello, ma ne sarebbe stato il promotore e uno degli estensori, stando a quanto riferisce Johannes Wallmann. Quando già avevo terminato una prima rielaborazione del presente lavoro, in vista della sua pubblicazione, mi ha raggiunto la triste notizia della scomparsa di Gerhard Ebeling, avvenuta a Zollikerberg (Zurigo) il 30 settembre 2001, nel luogo in cui il grande maestro si era ritirato nell'autunno 1999 a seguito del drastico peggioramento delle sue condizioni di salute. Desidero pertanto estendere la dedica di questo volume alla memoria di uno tra i maggiori personaggi della teologia evangelica contemporanea, nei cui confronti avverto un profondo debito di gratitudine.

un testo episodico o improvvisato. Lo testimonia l'affermazione iniziale secondo cui il testo, lungi dal voler superare o sostituire i numerosi documenti precedenti, intende invece costituire un «compendio» dei risultati raggiunti da tutti i precedenti dialoghi sulla giustificazione (*GE* 5).

Emerge qui la preoccupazione non infondata che un'eccessiva mole di prese di posizione scritte su un tema determinato, sia pur situate a vari livelli del dialogo ecumenico, finisca inevitabilmente per far scemare l'interesse per quest'ultimo. La *GE* è nata dalla preoccupazione di dare espressione in forma sufficientemente ampia e chiara, ma anche sintetica ed incisiva, all'ampiezza del consenso raggiunto in decenni di ricerca e di dialogo. I testi precedenti, elaborati sia a livello nazionale, soprattutto i più ampi e documentati, quali il documento americano del 1983, *Justification by Faith* (*Giustificazione per fede*) e il testo tedesco del 1986, *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*,¹⁴ nonché i documenti precedenti del dialogo internazionale, che si erano soffermati solo episodicamente in forma esplicita sulla giustificazione, hanno offerto peraltro stimoli e spunti decisivi a livello redazionale e vengono ampiamente ripresentati e riutilizzati in chiave esplicativa, nelle note e nell'ampio apparato della *GE*, a fianco degli scritti confessionali cattolici e luterani.

Avere a disposizione un testo denso e sintetico costituisce un presupposto essenziale affinché esso sortisca l'effetto di incidere sull'autocomprensione stessa delle chiese e di condurre ad un più profondo accesso all'evento stesso della giustificazione come centro della fede cristiana. Uno dei problemi più importanti, posti dall'attuale movimento ecumenico, infatti, rimane quello legato alla ricezione da parte delle chiese – a tutti i livelli di responsabilità teologica e pastorale, ma soprattutto nella coscienza di fede dei singoli e delle comunità particolari – dei punti di convergenza scaturiti dal confronto tra teologi e responsabili ecclesiali,

¹⁴ Il testo del dialogo statunitense sulla giustificazione, *Giustificazione per fede* è ora accessibile in versione italiana in G. CERETI - S. VOICU (edd), *Enchiridion Oecumenicum*, II, Bologna 1988, pp. 2759-2925 (ed orig. statunitense H.G. ANDERSON - J.A. BURGESS - T.A. MURPHY [edd], *Justification by Faith*, Minneapolis [MN] 1985, pp. 8-74). Sul dialogo svoltosi in Germania nell'ambito del Gruppo di lavoro dei teologi evangelici e cattolici, e che non si è affatto limitato alla dottrina della giustificazione, si veda K. LEHMANN - W. PANNENBERG (edd), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*, I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg - Göttingen 1986, pp. 35-75.

altrimenti destinati a restare patrimonio di ristrette *élités* ecclesiali.¹⁵

L'obiettivo è qui tuttavia ben più ambizioso di quello dei dialoghi dei decenni precedenti, che hanno riguardato soprattutto temi più marcatamente ecclesiologici, dal ministero alla struttura sacramentale delle chiese: non si è voluto semplicemente suscitare un nuovo ampio dibattito a livello internazionale sulla giustificazione bensì, anche in considerazione della natura ufficiale del processo genetico della *GE*, che ha coinvolto direttamente la Santa Sede attraverso il Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e la Federazione Luterana Mondiale, si è inteso richiedere alle chiese una presa di posizione ufficiale e vincolante sui contenuti del documento. Come vedremo successivamente, i problemi più scottanti sono emersi, sia in ambito cattolico che evangelico, non tanto nella fase redazionale del testo (1995-1997), in cui peraltro sono state svolte consultazioni relativamente estese, quanto invece nel corso del complesso processo di ratifica del testo da parte delle istanze ecclesiali.

Si tratta di un documento del tutto privo di toni trionfalistici. Le condanne del passato, che non coinvolgono più l'attuale coscienza di fede dei *partners* attuali del dialogo, non furono prive di fondate motivazioni e costituiscono tuttora un monito contro ogni rischio di semplificazione unilaterale della dottrina oggetto di confronto. La «concezione comune della nostra giustificazione per grazia di Dio nella fede in Cristo» (*GE* 5) che la *GE* sottopone alla ratifica

¹⁵ Sul complesso tema della ricezione dei dialoghi ecumenici, che non si arresta certo alle risposte ufficiali di accettazione da parte delle chiese, ma comprende anche altri tipi di reazione e presuppone inoltre l'integrazione dei risultati raggiunti nella vita ecclesiale, si sofferma un testo recente del dialogo cattolico-luterano, elaborato tra il 1988 ed il 1991. Si verifichi il tenore del documento *Strategie per la ricezione* (trad. it. in *EO*, III, Bologna, nn. 1539-1573). Il contributo di esperienza offerto da questo documento di lavoro non è stato per nulla valorizzato nell'interpretazione e nella comprensione della *GE*, anche se è indubbio che tutti i passaggi procedurali, poi effettivamente concretizzatisi negli anni 1997-1998, a livello del LWB e del PCPUC, vi si trovino anticipatamente descritti. Il documento di lavoro del 1991 proponeva tuttavia di sottoporre congiuntamente al giudizio delle chiese una mole imponente di materiali: non soltanto «il documento basilare sulla giustificazione» (evidentemente la bozza riservata sulla giustificazione utilizzata dai redattori di *Chiesa e giustificazione*, elaborata a Versailles nel 1988), ma anche il testo, allora in via di elaborazione, su *Chiesa e giustificazione*, nonché i documenti precedenti sull'Eucarestia del 1978 e sul Ministero pastorale del 1981. In questa ambiziosa strategia, che sarebbe naturalmente sfociata nell'abrogazione delle condanne dottrinali del XVI secolo, ispirandosi in ciò al testo tedesco del 1986, avrebbe dovuto trovare altresì spazio un documento sulla storia del dialogo luterano-cattolico e sulla concezione sottesa al «consenso».

ed alla ricezione da parte delle chiese non comprende infatti, «tutto ciò che sulla giustificazione si insegna in ognuna delle chiese» (*GE* 5) ma esprime semplicemente un consenso «sulle verità di fondo». In tal senso, al di là del problema ermeneutico del rapporto tra le verità di fede e la loro traduzione linguistica, non si tratta di imporre alle chiese e ai teologi la rinuncia ad una tradizione linguistico-esplicativa secolare in merito alla giustificazione, che è divenuta caratteristica nell'ambito delle due denominazioni cristiane, ma di riconoscere che, alla luce del consenso raggiunto, queste differenze – che persistono e che a nostro avviso sono destinate a persistere a medio e lungo termine – non motivano più le condanne dottrinali e gli anatemi del passato.

In sintesi, due distinte sensibilità manifestano in termini diversi, complementari ma genuinamente cristiani, un consenso di fondo concernente verità essenziali. Siamo pertanto in presenza di un passaggio decisivo, anche se non ancora risolutivo e conclusivo, sulla via del possibile ristabilimento della comunione visibile tra la chiesa cattolica e la *communio* luterana internazionale. Gli estensori della *GE* sono perfettamente consapevoli dei problemi che restano aperti e che dovranno essere fatti oggetto di ulteriore approfondimento sulla via dell'unità: non si può tuttavia scordare che si tratta di conseguenze e di corollari importanti della dottrina della giustificazione e pertanto di questioni niente affatto estranee o marginali rispetto al decisivo consenso raggiunto. Le chiese luterane infatti, hanno sempre assegnato alla dottrina della giustificazione la funzione essenziale di criterio di verifica della genuinità cristiana del dogma, delle confessioni di fede, ma anche della prassi e delle istituzioni ecclesiali: l'evento della giustificazione del peccatore per sola fede è pertanto il cuore dell'Evangelo salvifico di Gesù Cristo, l'esplicitazione della valenza salvifica della Croce nei confronti dell'umanità peccatrice. Tutto ciò che contraddice o oscura, a livello ecclesiale e personale, tale essenziale verità, che coincide con l'evento stesso della giustizia divina, pur nell'oggettività dello iato tra evento e dottrina, deve essere lasciato cadere. Questo comporta che è bene che da parte cattolica si esprima non solo un convinto riconoscimento di «un consenso sulle verità di fondo della giustificazione» (*GE* 43), al di là delle persistenti differenze, ma ci si spinga sino ad un esplicito riconoscimento della valenza criteriologica della giustificazione, nonché della eminente, anche se non esclusiva, importanza criteriologica di questo messaggio

della giustificazione (GE 18), nell'ambito della strutturazione ed articolazione delle verità di fede. Tale consenso deve tuttavia trovare una traduzione non solo verbale, ma sostanziale, da parte delle due denominazioni al decisivo livello costituito dalla «vita» e dalla «dottrina delle chiese» (GE 18). Per giungere ad una effettiva comunione, occorrerà tuttavia ancora affrontare alcune questioni decisive che, nonostante siano state fatte oggetto di discussione in differenti fasi del dialogo internazionale, appaiono bisognose di ulteriori chiarimenti. Si pensi alla «relazione fra la Parola di Dio e il magistero ecclesiale» (GE 43), ma anche ai temi dell'unità e della dottrina della chiesa, e alle ben più spinose differenze a proposito dell'autorità nell'ambito ecclesiale e del suo fondamento, del ministero e dei sacramenti e del differente modo di intendere la relazione tra giustificazione ed etica sociale.

Questa breve elencazione evidenzia che molti dei nodi problematici che ostacolano una piena comunione tra cattolici e luterani sono riconducibili a diverse concezioni nell'ambito dell'ecclesio-logia: quest'ultima non può essere del resto isolata dalla giustificazione. Passi significativi di dialogo sono stati certo compiuti anche in direzione di una comune comprensione del ruolo della chiesa nel mistero dell'economia divina e verso una concezione comune del ministero come istanza necessaria posta al servizio delle chiese: continua nondimeno a persistere una differenza radicale a proposito della chiesa, che appare difficilmente superabile od armonizzabile se non all'interno di una comprensione della giustificazione che appiattirebbe le differenze.

La sensibilità luterana rifiuta infatti in forma radicale l'idea di una cooperazione della chiesa al mistero salvifico di Cristo, non nel senso di negare che l'esistenza della chiesa sia un elemento necessario a servizio della corretta proclamazione dell'Evangelo e dell'amministrazione dei sacramenti, quanto nel ribadire che la funzione di mediazione della *ecclesia* consiste propriamente ed esclusivamente nel lasciar trasparire nella sua chiarezza l'esclusività dell'azione salvifica divina. La chiesa è pertanto il luogo in cui, attraverso il battesimo, vengono generati i nuovi fedeli e in cui la fede comune si alimenta alla fonte della Parola e del Sacramento: in quanto istituzione, essa appare tuttavia come una realtà assolutamente umana, fallibile e soggetta al peccato. Essa non può essere pertanto considerata una realtà teandrica, istituita da Cristo e inhabitata dallo Spirito: sacramento universale di salvezza, depositaria

e dispensatrice della salvezza. Quel che colpisce un fedele cattolico, è l'affermazione spesso ripetuta in base a cui la chiesa non agisce attivamente in ordine alla salvezza, ma è alla stregua dei singoli fedeli oggetto «passivo», anche se non impersonale, dell'azione salvifica divina. Alla luce di questo dissenso fondamentale, le pur spinose divergenze che riguardano l'autorità dottrinale e di governo dei ministri ordinati all'interno della chiesa, e più in particolare la differente visione del ruolo svolto dal magistero nell'interpretazione e nella preservazione della Parola di Dio – e ancora la rivendicata possibilità di una critica delle istanze magisteriali in nome di una migliore comprensione del significato dell'Evangelo – appaiono chiarirsi in misura significativa quali temi dottrinali strettamente intrecciati a quello decisivo della giustificazione. Emerge qui, in modo esplicito, il modo in cui si dispiega il nesso che lega la giustificazione per fede alle altre verità confessate dai cristiani e come venga attivata in concreto la funzione criteriologica dell'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* in relazione alla valutazione critica delle diverse realtà ecclesiali esistenti.

3. *La proposta della GE*

Al *Preambolo* a carattere introduttivo, cui abbiamo accennato in precedenza, segue nel primo capitolo una sintetica esposizione del «messaggio biblico sulla giustificazione». Si tratta di un passaggio importante perché non si può non riconoscere, come fa espressamente il documento, che sia finalmente possibile e che si realizzi di fatto un comune ascolto della Parola di Dio nell'ambito della Scrittura, frutto di decenni di lavoro esegetico comune degli interpreti cattolici ed evangelici al servizio di una migliore comprensione delle fonti della rivelazione. La Scrittura si è vista inoltre unanimemente riconosciuta, a seguito della *Dei Verbum* del Vaticano II, sia pure in forma parzialmente diversa in campo cattolico ed evangelico, il ruolo di testimonianza autorevole dell'Evangelo: tutto e tutti all'interno delle chiese le sono sottoposti, inclusi il dogma e le successive elaborazioni teologiche, dai Padri sino ad oggi.

Alla ricerca delle radici del discorso sulla giustizia divina e sul peccato dell'uomo in ambito veterotestamentario (*GE* 8) segue una breve esposizione delle fonti neo-testamentarie non paoline sulla giustificazione (*GE* 9). Non si può tuttavia ignorare che, trascurando

gli sporadici accenni in Mt, Gv, Eb e Gc, il tema ricorra in misura dominante nell'epistolario dell'Apostolo delle genti.¹⁶

Per Paolo, infatti, i termini «giustificazione» e «giustizia» servono anzitutto per esprimere «il dono della salvezza» in Cristo: si tratta di formule, evidentemente attinte ad un'orizzonte giuridico, il cui impiego non è affatto esclusivo. Ricorrono infatti in Paolo espressioni quali «riconciliazione», «santificazione in Cristo Gesù», «liberazione per la libertà» ed altre ancora cui la tradizione successiva si è spesso riferita: non si può tuttavia negare che, soprattutto a partire dal celebre passaggio di Rm 3,23-25 che ha largamente ispirato Lutero e l'intera teologia della Riforma, la formula della giustificazione per fede abbia finito per assumere un ruolo preponderante.

Nei numeri 10, 11 e 12 della *GE* viene esposta la teologia paolina della giustificazione in termini marcatamente cristocentrici. La giustizia dell'umanità peccatrice e bisognosa di salvezza è Cristo stesso: ad essa si accede in virtù della morte e resurrezione del Figlio.¹⁷ La giustificazione è certo «remissione dei peccati» e ha pertanto un chiaro significato forense-imputativo, riferito all'essere dell'uomo di fronte a Dio, ma designa anche la «liberazione dal potere dominante del peccato e della morte» e dalla «maledizione della legge» (*GE* 11). Essa implica in tal modo una chiara ed effettiva trasformazione del rapporto tra Dio e il peccatore: è pertanto impossibile scindere lo *iustum dicere* dallo *iustum facere*. Anzi, seguendo l'Apostolo, si può affermare che l'evento della giustificazione in Cristo rende possibile già ora, nell'ambito dell'esistenza terrena, un'iniziale «comunione con Dio», che attingerà tuttavia la sua escatologica pienezza solo nel «Regno futuro di Dio».

¹⁶ L'insufficiente ricorso all'Antico Testamento in cui, secondo la tradizione luterana, è già presente l'Evangelo salvifico di Cristo nella forma del proto-evangelo genesiaco (Gn 3,15) e della «promessa» fatta ad Abramo e al popolo di Israele, ha costituito uno dei motivi ricorrenti di critica alla *GE*, non solo da parte degli esegeti. Critiche, anche da parte cattolica, hanno riguardato il pressoché esclusivo ricorso, in questa sezione, all'epistolario paolino e la scarsa coerenza e organicità della trattazione biblica, incapace di offrire, al di là dei fondamenti, gli strumenti per la soluzione delle difficoltà sui temi specifici. Un grande merito nel rinvigorire ed esibire i presupposti biblici del «consenso» è da ascrivere ai ricchi contributi del volume collettaneo di T. SÖDING (ed), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der 'Gemeinsamen Erklärung' von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund*, Freiburg - Basel - Wien 1999.

¹⁷ In questa sottolineatura emerge la specifica sensibilità cristocentrica della scuola finnica di Tuomo Mannermaa nell'interpretazione della giustizia di Dio in Lutero.

Si tratta di una partecipazione alla morte ed alla resurrezione del Figlio che è resa possibile dal battesimo e dall'infusione dello Spirito escatologico del Risorto: di un dono che trova espressione nella fede e nella carità fattiva, ma che non garantisce affatto i giustificati da una possibile ricaduta nel peccato. L'esistenza dei credenti rimane infatti soggetta all'assalto interiore ed esteriore delle «potenze» (la morte, il peccato) e delle «concupiscenze», che Paolo descrive in termini forse ancora mitologici, ma non meno efficaci per la nostra sensibilità: si impone pertanto l'esigenza di una sempre rinnovata confessione di colpa, ma soprattutto di un rinnovato ascolto delle promesse di Cristo, in un atteggiamento di costante «timore e tremore» (GE 12).

L'insegnamento comune della Scrittura ha offerto un contributo importante, anche se non risolutivo ed esclusivo, al dialogo ed alla soluzione dei problemi aperti, nella misura in cui l'ascolto della Parola lascia scorgere elementi essenziali di continuità nei confronti del *kerygma* paolino e dell'intero messaggio biblico, tanto all'interno della visione luterana, quanto di quella cattolica.¹⁸ Il messaggio dell'Apostolo sembra rifiutare o meglio ignora le alternative nette, eretiche, nei termini di un *aut-aut*, che caratterizzeranno le successive elaborazioni teologiche confessionali e preferisce dare espressione e approfondire l'evento della salvezza in Cristo, in tutta la sua efficacia e in tutte le sue sfaccettature, nella forma la più ricca e la più articolata possibile. Si tratta per Paolo di un evento che coinvolge in grazia del battesimo l'intera esistenza del peccatore giustificato, ponendo quest'ultimo, grazie alla fede, in una nuova relazione con Dio (*coram Deo*), ma anche suscitando nel suo essere e nel suo operare l'amore per il prossimo e una radicale trasformazione.

L'originaria comprensione del messaggio della giustificazione per fede dell'umanità peccatrice, che ritroviamo nella Scrittura, ha

¹⁸ Una delle critiche ricorrenti alla GE, sia da parte cattolica che luterana, è stata quella di non aver sufficientemente approfondito e valorizzato la teologia veterotestamentaria della giustificazione, nella sua configurazione originaria, a prescindere da ogni rilettura tipologica di orientamento «cristologico». Si tratta peraltro di un ambito in cui è difficile sfuggire, anche a livello inconsapevole, ad affrettate precomprensioni di tipo confessionale e «sovrainterpretare» conseguentemente i testi. Secondo il semitista monachese Christoph Levin – che ci ha offerto una breve ma suggestiva ricostruzione di intonazione «cosmica» e «forense», nel contesto delle antiche monarchie mediorientali, del concetto di giustizia di Dio, dai Salmi all'età postesilica – a questa regola non avrebbero fatto eccezione neppure biblisti di valore assoluto, quali Gerhard von Rad e Martin Noth. Cfr. C. LEVIN, *Altes Testament und Rechtfertigung*, in «ZThK», 96 (1999), pp. 161-176, in particolare p. 175.

tuttavia prodotto, in virtù di una sua «contrapposta spiegazione ed utilizzazione» (*GE* 13), una profonda lacerazione all'interno della chiesa d'Occidente nel corso del Cinquecento. Il documento ritiene pertanto a ragione che la radice dello scisma luterano e delle successive e reciproche condanne dottrinali del Concilio di Trento e del *Liber Concordiae* non vada affatto ricercata negli abusi della prassi penitenziale, oppure nelle forme di esercizio del potere papale, che suscitarono, dopo il 1517, la protesta dell'agostiniano di Wittenberg, ma piuttosto nell'emergere di un profondo conflitto ermeneutico sulla giustificazione. Non si tratta affatto di un fatto scontato, bensì di un dato di fatto che divenne evidente agli occhi degli stessi Riformatori e dei loro antagonisti cattolici solo negli anni successivi alla presentazione della *Confessione di Augusta* (1530) e della conseguente *Confutatio*. La *CA* costituisce infatti la prima esposizione sistematica delle dottrine riformate, redatta da Melantone: lo spazio riservato all'articolo sulla giustificazione conferma tale constatazione inevitabile, che sfugge ancor oggi non di rado all'opinione pubblica ecclesiale e «laica» dei paesi che non hanno conosciuto il diffondersi delle idee luterane.¹⁹

Se il momento della divisione viene fatto coincidere a ragione con l'emanazione delle condanne dottrinali, cui seguirono secoli

¹⁹ L'articolo espressamente dedicato alla giustificazione, quale tema controverso tra luterani e «vecchi credenti», è, nella *CA*, il IV, in cui Melantone riafferma – in coerenza con l'insegnamento proprio e di Lutero – la giustificazione gratuita dell'uomo, senza opere e meriti, esclusivamente per mezzo della fede nella grazia e nella remissione dei peccati, che avviene in virtù della soddisfazione per i peccati operata dalla croce di Cristo. Nelle formule della *CA*, che riprende in parte gli *Articuli visitationis* di Melantone (*CR* 26) e in parte gli *Schwabacher* e i *Marburger Artikeln*, predisposti in vista della Dieta augustana del 1530 da un gruppo di teologi evangelici, viene fortemente sottolineato il nesso tra la morte espiatrice di Cristo, in vista del perdono dei peccati originale e attuali, e il dono dello Spirito consolatore e vivificante: ciò senza indulgere affatto ad una visione meramente «imputativa» dell'evento della salvezza. Del tema della gratuità della salvezza in rapporto al peccato e alla «nuova obbedienza» del cristiano, si occupano in varia misura anche gli articoli: II (sul peccato originale), III (sull'incarnazione e la funzione salvifica del Figlio), VI (sulla nuova obbedienza, la necessità delle opere e la santificazione), IX (sul battesimo). Per quanto concerne il tema del peccato originale, ci si limita a negare che esso, nel suo persistente effetto sui battezzati, abbia la forza di condurre alla morte eterna. Cfr. rispettivamente *BSLK* 53, 1-20 sul peccato originale, *BSLK* 54, 1-25 sul Figlio di Dio, *BSLK* 56, 1-15 sulla giustificazione, *BSLK* 60, 1-15 sulla nuova obbedienza, *BSLK* 63, 1-15 sul Battesimo (trad. it. in R. FABBRI [ed], *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, Bologna 1996, pp. 16-20). Nella successiva *Confessio Augustana Variata*, all'art. IV, Melantone ha ulteriormente enfatizzato l'incapacità dell'uomo peccatore ad adempiere i precetti della Legge ed ha esplicitato la duplice funzione dell'Evangelo, che consiste, ad un tempo, nel rivelare all'uomo il suo peccato e la mediazione salvifica di Cristo.

di dure contrapposizioni dottrinali, il momento di svolta verso un nuovo avvicinamento viene individuato nel Concilio Vaticano II, che, con l'adesione della Chiesa cattolica al dialogo ecumenico, rende oggi possibile il superamento delle condanne del passato attraverso il riconoscimento del fatto che esse non sono più applicabili agli odierni interlocutori ecumenici.

Nel terzo capitolo viene esposta nelle sue linee generali la «comune comprensione della giustificazione» che è emersa nel corso dei dialoghi ecumenici (*GE* 14). La prospettiva del documento consiste pertanto nell'affermare perentoriamente che il momento del confronto preliminare sul nostro tema è ormai superato e che un consenso sulle verità di fondo appare ormai raggiunto: non si tratta che di prenderne atto anche a livello formale e rendere esplicito tale consenso. Gli estensori non ignorano il fatto che su punti teologici particolari esistono «diverse spiegazioni» (*GE* 14) tra cattolici e luterani, ma si tratta di punti di vista «conciliabili» con le verità di fondo, cioè di diverse opzioni che vanno considerate alla stregua delle differenti opinioni teologiche interne alle diverse confessioni. In molte delle risposte e delle prese di posizione ufficiali seguite alla pubblicazione del documento è emersa la volontà di smorzare gli entusiasmi e di minimizzare la novità della *GE*, che non risiede nei contenuti, quanto nella esplicita richiesta di un'espressione di consenso o di dissenso nei confronti della comprensione comune della giustificazione proposta nel testo.

Le critiche hanno in genere evidenziato i limiti testuali riferiti ad ambiti e punti particolari e l'insuccesso della *GE* nel dimostrare la compatibilità di posizioni differenti, con scarsa considerazione del fatto che tali considerazioni avrebbero potuto e dovuto essere fatte presenti in un momento precedente, ovvero nel contesto della lunga e complessa redazione del testo.

La comprensione comune della giustificazione ha un sicuro fondamento teocentrico e trinitario: ciò emerge immediatamente nell'affermazione secondo cui la «giustificazione è opera del Dio uno e trino» (*GE* 15). L'evento della giustificazione coinvolge le tre persone divine, il Padre attraverso la missione del Figlio nel mondo «per la salvezza dei peccatori», il Figlio la cui «incarnazione, morte e resurrezione» sono considerate il «fondamento ed il presupposto della giustificazione», ma anche lo Spirito per effetto del quale siamo resi partecipi alla salvezza in Cristo.

Non sfugga la forte enfasi cristologica contenuta nel testo, che grazie all'affermazione che «Cristo stesso è la nostra giustizia» consente di sottrarre l'evento della giustificazione ad una ristretta prospettiva forense-imputativa in direzione mistico-cristocentrica. L'estesa descrizione dell'evento cristologico, che va dall'incarnazione alla resurrezione sfugge inoltre al rischio di un possibile riduzionismo staurologico. Nel senso dell'apertura ecumenica, con uno sguardo rivolto anche in direzione dell'Ortodossia, si muove l'ampia sottolineatura del ruolo svolto dallo Spirito nell'evento della giustificazione, che pure si mantiene rigorosamente nell'ambito della tradizione occidentale fatta pienamente propria dai Riformatori. Se infatti la salvezza scaturisce dalla fede «nell'azione salvifica di Cristo» – una fede che non è possibile al di fuori dell'azione della grazia e non dipende dai nostri meriti – lo Spirito che riceviamo in dono svolge una necessaria funzione di rinnovamento interiore e diviene condizione di possibilità del compimento delle opere della fede (*GE* 15).

Il paragrafo successivo della *GE* riprende e consolida le affermazioni precedenti in un orizzonte che potremmo definire ancora soteriologico, ma con una più marcata attenzione alle implicazioni ecclesiologiche della giustificazione: non mancano qui alcune oscurità testuali, verosimilmente dovute a difficoltà redazionali e alcune affermazioni difficilmente armonizzabili con le precedenti formulazioni.

Se in *GE* 15 il dono dello Spirito appariva come evento contestuale, ma disgiunto rispetto all'atto di fede, e la *Dichiarazione congiunta* pareva rieccheggiare la classica distinzione luterano-melantoniana tra grazia e dono, mentre lo Spirito appariva nondimeno una realtà squisitamente interiore, qui si afferma invece che «la fede è dono di Dio attraverso lo Spirito Santo» – una affermazione certo bisognosa di chiarimenti – per vincolare poi con sensibilità e linguaggio tipicamente luterani l'azione dello Spirito all'azione esteriore della Parola, proclamata nella comunità dei fedeli e alla dispensazione dei sacramenti.

Ci sembra di scorgere qui un'irrisolta tensione tra azione interiore ed esteriore dello Spirito, che l'orizzonte escatologico in cui vengono ricomprese le affermazioni pneumatologiche del documento, ovvero il legame tra Spirito, rinnovamento esistenziale e vita eterna non è sufficiente a chiarire. Qual è il rapporto tra salvezza individuale e salvezza comunicata nella Chiesa? Questo ci

pare essere il problema chiave su cui il testo avrebbe potuto offrire ulteriori chiarimenti.

Non si può inoltre non restare colpiti dall'isolamento dell'affermazione iniziale in cui viene ribadita – contro ogni forma di pessimismo predestinazionista – la volontà salvifica universale di Dio, rispetto alla forte sottolineatura dell'azione specificamente intraecclesiale della Parola e dei Sacramenti. Emerge qui una sensibilità, di data recente, verso l'affermazione di un universalismo salvifico, che accomuna le due confessioni e le spinge a promuovere il dialogo interreligioso, ma che appare estranea al messaggio della Riforma delle origini.

Al di là di queste osservazioni di dettaglio sui presupposti cristologico-trinitari della salvezza, nel paragrafo successivo vengono indubbiamente esposti in forma sintetica i tre capisaldi di una comprensione comune della giustificazione (GE 17): essi si identificano certo con i punti di forza dell'insegnamento luterano sin dalle origini, ma in essi oggi si riconosce senza sostanziali riserve anche la tradizione cattolica nella sua interezza.

La giustificazione avviene in virtù «dell'azione salvifica di Dio in Cristo» (GE 17, *solo Christo*), in forza di un esclusivo e gratuito atto di misericordia divina (*sola gratia*), rispetto al cui dispiegarsi possiamo semplicemente manifestare accoglienza nella fede indipendentemente da ogni nostro merito (*sola fide*). Il consenso essenziale si misura insomma a partire dalla comune professione di fede cristologica e dal comune riconoscimento della esclusiva valenza salvifica dell'evento cristologico.

Trascurando per ora il controverso testo (GE 18) sulla valenza criteriologica della giustificazione e sulla correlazione delle verità di fede all'evangelo della giustificazione, modificato a Würzburg nel febbraio 1997, occorre ribadire, in conclusione del nostro commento alla sezione fondamentale del testo, in cui viene detto sul tema ciò che possono dire oggi insieme cattolici e luterani, che la dottrina della giustificazione è vista in sintesi dagli estensori del testo come un'autorevole traduzione soteriologica della cristologia, che svolge all'interno degli asserti di fede una funzione di inesausto orientamento e rinvio al centro della fede cristiana costituito dalla salvezza in Cristo.

Il passaggio successivo consiste in un'esplicita tematizzazione delle diverse spiegazioni e visioni concernenti sei punti dottrinali specifici, strettamente intrecciati al messaggio della giustificazione,

di cui costituiscono in certo senso dei corollari. Si tratta dei punti più delicati di divisione. In quest'ambito non è possibile, né auspicabile, una piena uniformità di linguaggio da parte delle due sensibilità confessionali. Il tentativo intrapreso, con differenti gradi di successo nel contesto della *GE*, è consistito in un'articolazione triadica delle diverse sezioni. In un primo momento si ritrova quanto può essere affermato in comune da cattolici e luterani su un punto specifico a partire dalla comune visione della giustificazione esposta in precedenza. Seguono due paragrafi che si soffermano ciascuno sullo specifico insegnamento confessionale, espresso in una forma concisa atta a sgomberare il campo dalle passate incomprensioni e da possibili nuovi malintesi. Si tratta di differenze dottrinali che appaiono nell'insieme, nonostante i dubbi legittimamente espressi in proposito, non giustificare più un rifiuto e una condanna dottrinale della posizione della controparte.

Sul tema dell'impotenza dell'uomo in ordine alla salvezza e sulla condizione di peccato dell'umanità soggetta all'azione della grazia non esiste più un dissenso di fondo. A tutti gli osservatori appare chiaro infatti come affermazioni «pessimistiche» sull'uomo non implicino affatto una negazione deterministica del libero arbitrio a livello dell'azione etica e politica: questa è stata sempre del resto la convinzione dello stesso luteranesimo, se si eccettuano alcune affermazioni radicali e volutamente paradossali dello stesso Riformatore risalenti alla polemica antierasmiana. L'uomo non è capace di rivolgersi da se, con le sole sue forze, «a Dio per ricevere la salvezza» (*GE* 19), come riconosce peraltro lo stesso Decreto *Cum hoc tempore* del gennaio 1547. Il merito, legato alle opere, non pone in discussione l'esclusiva efficacia della grazia in ordine alla salvezza.

I cattolici sottolineano (*GE* 20) il ruolo attivo dell'uomo nella cooperazione alla salvezza: l'assenso personale, che è necessario per evitare che l'uomo divenga mero oggetto dell'azione divina dipende tuttavia anch'esso dall'azione preveniente della grazia. Si cerca in tal modo di salvaguardare la libertà dell'uomo: per raggiungere tale scopo, i luterani affermano peraltro che l'uomo peccatore non solo può resistere attivamente alla grazia, ma proprio in ragione del suo essere peccatore «si oppone attivamente a Dio ed alla sua azione salvifica» (*GE* 21). La più volte rievocata passività in ordine alla giustificazione esclude pertanto ogni forma di sinergismo teandrico, ma non nega affatto la «piena partecipazione personale

nella fede» (GE 21) sul versante umano: in altri termini, non si può affermare che sia Dio stesso a credere al posto di un uomo ridotto ad una condizione di passività cadaverica.

Per quanto concerne la classica alternativa tra una concezione eminentemente imputativa della giustificazione come remissione dei peccati, fortemente sottolineata negli *Scritti confessionali*, e una visione trasformativa, cara alla sensibilità cattolica, appare di grande utilità il ricorso, da parte del testo, a un linguaggio direttamente ispirato al Nuovo Testamento. In ambito biblico infatti, come testimonia anche l'apposita sezione del nostro documento, le due valenze del termine giustificazione si trovano quasi sempre associate. La giustificazione si identifica certo con il perdono del peccato nella forma giuridica della non imputazione, ma implica anche, soprattutto per Paolo, la liberazione dalle catene del peccato e della morte, cui si associa, nella forza dello Spirito, il dono di una nuova esistenza escatologica in Cristo. Si tratta di una nuova vita nell'amore operoso per il prossimo, vissuta in comunione con il Signore Crocifisso e Risorto, cui si accede attraverso il Battesimo.

I luterani concepiscono la giustificazione anzitutto come perdono dei peccati dell'umanità da parte di Dio in Cristo: in tal senso, il rinnovamento dell'esistenza umana riguarda esclusivamente la dimensione del rapporto con Dio (*coram Deo*). L'uomo è ora giusto di fronte a Dio, ma non necessariamente la sua esistenza terrena, che resta soggetta alla tentazione e al dominio del peccato, ne risulta radicalmente trasformata. Occorre riconoscere che questa visione è estremamente diversa dalla sensibilità cattolica, che insiste invece «sul rinnovamento dell'uomo interiore» (GE 24), sul dono di una «vita nuova che si esprime nello Spirito Santo in amore operoso» (GE 24). Non si può trascurare tuttavia che l'intento precipuo della spiegazione luterana non è affatto quello di negare l'effettiva trasformazione dell'esistenza, quanto piuttosto di ribadire ancora una volta che «la giustificazione è indipendente dalla collaborazione umana» (GE 23), come pure dall'azione trasformativa della grazia. Anche i cattolici, peraltro, condividono l'esigenza di preservare l'incondizionata autonomia della grazia divina nei confronti della collaborazione umana.

Siamo qui nondimeno di fronte a differenze teologiche che rimangono significative: su questo punto si confrontano infatti due differenti forme espressive della fede, che potremmo definire

rispettivamente, relazionale e ontologica: opzioni che rinviano al cuore del confronto tra Lutero e la Scolastica del suo tempo, con le sue concettualità di derivazione aristotelica, ad iniziare dalla dottrina degli *habitus*. I luterani diffidano ancor oggi della tradizionale visione cattolica della grazia infusa e della *iustitia inhaerens* e ne avvertono le tracce anche laddove questi medesimi concetti siano espressi in termini squisitamente biblici. Non si possono peraltro negare, come del resto fa il testo (GE 22), gli effetti trasformativi della grazia giustificante testimoniati dal testo biblico: ciò equivarrebbe a contraddire la Scrittura. A noi pare sufficiente ribadire, con la GE, che in nessun modo tali effetti fondano la giustificazione, la quale rimane effetto esclusivo della grazia.

Molti dubbi si chiariscono peraltro grazie alla persuasività ed alla estrema chiarezza della sezione successiva dedicata alla «giustificazione mediante la fede per grazia». Viene anzitutto ribadito con forza che la giustificazione avviene attraverso «la fede nell'azione salvifica di Dio in Cristo» (GE 25). La fede giustificante è pertanto fede cristologica nel senso che ha per oggetto Cristo Signore e Salvatore, ed assume la forma di una fiducia «nella promessa di grazia di Dio» (GE 25). Si potrebbero sintetizzare queste due affermazioni dicendo che la fede cristiana è allo stesso tempo ed indisciungibilmente *fides qua* e *fides quae*. La GE peraltro sottolinea con forza anche la dimensione sacramentale, e quindi ecclesiale, dell'atto di fede: esiste infatti uno strettissimo legame tra la fede ed il battesimo, in cui ci viene fatto dono dello Spirito. Tale sacramento costituisce «il fondamento di tutta la vita cristiana» (GE 25). La fede stessa viene peraltro considerata nel documento come la cifra sintetica dell'esistenza cristiana, nel senso che essa ricomprende in sé anche la speranza e l'amore nei confronti di Dio: aliena allo spirito del testo appare ogni enfasi sulla *nuda fides*. La fede opera necessariamente attraverso la carità, anche se le opere che produce non possono mai essere poste in un rapporto causale nei confronti della giustificazione.

Nella visione luterana la giustificazione è operata da Dio per sola fede, ma non nel senso che la fede sia ancora un'opera dell'uomo: essa è infatti frutto dell'azione della Parola creatrice di Dio. Il rinnovamento della condotta di vita che scaturisce dall'evento della giustificazione, la «santificazione», deve essere invece distinta, anche se non separata dalla prima: essa è peraltro un frutto inevitabile della comunione con il Cristo presente nella fede.

Anche i cattolici sottolineano il ruolo essenziale della fede nella giustificazione, cui si accede attraverso il battesimo, rimarcando inoltre che la giustificazione è il fondamento di una «nuova relazione personale con Dio» (GE 27) da parte del giustificato: un rapporto, che implica certo il dono della fede, della speranza e della carità, ma che seguita nondimeno a fondarsi in modo esclusivo sulla «grazia di Dio» e sulla fedeltà e coerenza divina rispetto al proprio disegno salvifico. Non coglie e anzi non descrive affatto la posizione cattolica l'idea secondo cui l'uomo possa impadronirsi della grazia divina come di un proprio stabile possesso o proprietà: non è lecito a nessuno farsi vanto di fronte a Dio degli effetti dell'azione della grazia divina.

Molto più problematica appare, nella storia secolare del confronto tra luteranesimo e cattolicesimo, la soluzione del problema posto dal rapporto che intercorre tra il giustificato ed il peccato, che Lutero ha risolto affermando che l'uomo è *simul iustus et peccator*. Il Riformatore ha affermato in modo perentorio – anche grazie ad una discussa interpretazione di Rm 7, che riferisce le pessimistiche affermazioni paoline all'uomo nuovo e non all'uomo vecchio soggetto alla legge – il persistere del peccato originale all'interno dell'uomo redento da Cristo. L'esistenza umana resterebbe percorsa da una profonda lacerazione, in quanto il cristiano si vede attribuita «attraverso la Parola ed il Sacramento» (GE 29) la giustizia di Cristo, che attinge nella fede, ma restando, «riguardo a se stesso», ancora peccatore. Il suo peccato ha la forma di un'avversione nei confronti di Dio che non può essere trattata alla stregua di una semplice inclinazione peccaminosa (l'agostiniano *fomes peccati*), ma è peccato nel significato pieno del termine. Certo, in virtù dei meriti di Cristo, tale realtà non domina più il cristiano, è stato vinto e perdonato e non è pertanto per lui più «causa di morte eterna» (GE 29), né di esclusione dalla comunione con Cristo. I cattolici, sottolineano invece con incisività l'azione trasformatrice della grazia e ritengono che il sigillo del battesimo abbia cancellato per sempre la presenza del peccato radicale nel giustificato. Rimane un'inclinazione che, nei termini agostiniani, si può definire concupiscenza, una realtà che «viene dal peccato e spinge al peccato» (GE 30), ma che non può essere ascritta all'uomo come colpa. Il peccato, infatti, anche quello originale – espressione tradizionale che la *Dichiarazione congiunta* preferisce non utilizzare – per essere tale richiede infatti un coinvolgimento personale, una libera scelta

da parte della persona. Anche in questa prospettiva, tuttavia, gli effetti dell'inclinazione al male fanno sentire la propria efficacia sull'esistenza umana, che conosce di regola il peccato come atto di separazione volontaria da Dio; s'intende il peccato singolo o attuale, cui è possibile porre rimedio attraverso il perdono e la pace che Cristo ci dona mediante il sacramento della riconciliazione.

In questa occasione, abbiamo volutamente fatto precedere l'esposizione dei punti di vista confessionali all'analisi del breve paragrafo che espone la visione comune. Non si tratta di un caso perché quest'ultimo (*GE* 28) presenta tratti di estrema sinteticità ed appare di gran lunga meno persuasivo di altri: non è insignificante che esso abbia suscitato in seguito aspre e reiterate controversie.

Un elemento comune alle due sensibilità confessionali consiste nell'affermazione secondo cui l'azione giustificante della grazia divina non cancella il male dall'orizzonte dell'esistenza umana a livello individuale. Tutta l'esistenza del giustificato si dispiega pertanto nella lotta contro la concupiscenza, che assume la forma di un'egoistica avversione nei confronti di Dio. Il fedele rimane peccatore nella misura in cui non può far altro che chiedere quotidianamente perdono a Dio per il proprio peccato, come testimonia del resto la preghiera che il Signore stesso ci ha insegnato: ogni cristiano è chiamato sempre nuovamente alla penitenza e alla conversione.

Il documento non si pronuncia pertanto, in forma chiara e inequivoca, sulla natura e sullo statuto dell'inclinazione peccaminosa dell'uomo limitandosi ad affermazioni alquanto generiche e interpretabili in forma antitetica. Ci si può tuttavia domandare se le persistenti differenze in materia non possano essere valutate in termini affatto diversi alla luce dell'affermazione comune secondo cui Cristo ha definitivamente sconfitto il potere del peccato: indipendentemente dal fatto che la si ritenga degna di condanna e colpevole, o meno, l'inclinazione umana verso il peccato non appare capace di ferire in modo decisivo e permanente il rapporto di comunione che ci lega nella fede al Cristo crocifisso e risorto.

La *GE* si sofferma poi sulla dialettica tipicamente luterana tra Legge e Vangelo per riaffermare ancora una volta che la giustificazione avviene esclusivamente in virtù della «fede nel Vangelo», e non delle opere della legge. Cristo ha infatti portato a compimento, ma anche superato la legge «come via alla salvezza» (*GE* 31). Certo, «per il giustificato i comandamenti di Dio rimangono in

vigore» (*GE* 31); quest'ultimo, anzi, deve attenersi nel proprio agire alla volontà di Dio, che Cristo stesso ci ha manifestato con la sua vita e il suo insegnamento.

L'originaria posizione luterana non lascia alcuno spazio ad una funzione salvifica della legge se non in forma dialettica: l'uso teologico della legge risiede esclusivamente nella sua funzione «elenchtica», di «domanda» e ad un tempo di «accusa» nei confronti dell'umanità peccatrice. La sua interpellazione ci rivela le opere che dovremmo compiere, ma anche la nostra radicale incapacità autoredentiva e fa sì che l'umanità peccatrice «si rivolga interamente, nella fede, al Vangelo e alla misericordia di Dio in Cristo» (*GE* 32). Una tale visione «riduttiva» della legge costituisce una posizione estrema che non corrisponde in fondo neppure al pensiero di Lutero in tutta la sua complessa articolazione e nel suo intero sviluppo cronologico.

A tal proposito, non c'è invece traccia alcuna nel contesto della *GE* dell'altra funzione riconosciuta alla legge, nel contesto della tradizione luterana: quella «civile» o «politica» che si risolve nell'affermazione secondo cui i comandamenti serbano intatto il loro valore a livello etico-politico, sia pure in assenza di una qualsiasi valenza salvifica e autoredentiva da parte delle opere della legge. Il *tertius usus legis*, ovvero la rivendicazione in base a cui la Legge acquista un nuovo valore per i giustificati, nella libertà e nell'amore, corrisponde sostanzialmente a quanto affermato in comune da cattolici e luterani (*GE* 31): si tratta di una dottrina che Lutero non propose in forma esplicita, ma neppure rigettò, e che si trova dottrinalmente codificata, sulla scia di Melantone e in polemica con ogni forma di antinomismo, nella *Solida Declaratio* (1580).

I cattolici non condividono l'impostazione del nesso tra Legge ed Vangelo nei termini di una tensione dialettica. Si tratta per loro di due realtà che stanno in un rapporto di sostanziale continuità e successione storico-salvifica: ciò avviene nonostante la superiorità del Vangelo, che è sintesi e compimento della Legge antica. Anch'essi riconoscono tuttavia che la novità del Vangelo non autorizza a parlare di Cristo come di un «legislatore nel senso di Mosé» (*GE* 33). La legge inoltre non è in grado di salvare l'uomo: lo dimostra il fatto che «la vita eterna» è stata concessa all'umanità in virtù di un atto di gratuita misericordia da parte di Cristo.

Veniamo ora ad analizzare quanto si dice nella *GE* a proposito della presunta dottrina luterana della «certezza della salvezza»

(*Heilsgewissheit*). Il Concilio tridentino ha condannato ogni forma di certezza soggettiva della salvezza, ritenendo di essere qui in presenza di uno specifico punto dottrinale dell'eresia luterana. In realtà, come è ben sottolineato dalla *GE*, la certezza di cui parlavano i Riformatori non ha nulla di soggettivo, ma consiste in una fiducia in Cristo e nella promessa divina che in lui si compie. In tal senso tale concezione non può essere scambiata per un'ingenua fiducia in se stessi: nessuno sa meglio dar conto, del resto, della strutturale debolezza dell'umanità peccatrice di quanto non faccia la sensibilità teologica luterana.

Lo stesso Concilio Vaticano II, del resto, è giunto a concepire la fede anzitutto nei termini, per nulla intellettualistici, di un abbandono fiduciale nei confronti di Dio: nessuno tra i cattolici potrebbe avanzare dubbi sull'efficacia della «misericordia di Dio e dei meriti di Cristo» (*GE* 36). Ogni uomo è chiamato invece, di fronte ai propri fallimenti e incertezze, a dubitare con ansia della propria salvezza, pur prendendo atto della universale volontà salvifica di Dio.

Le due posizioni sono qui sostanzialmente convergenti tant'è che l'espressione del consenso raggiunto si limita a riaffermare la comune fiducia nella misericordia divina: tale fiducia è resa per noi sempre nuovamente efficace dall'azione divina nel contesto della Parola e del Sacramento.

Segue la trattazione dedicata al delicato tema della meritorietà delle opere del giustificato. Si può affermare in proposito che tali opere «seguono la giustificazione» (*GE* 37) e ne sono il frutto: in ossequio ad un'immagine biblica, cara ai Riformatori, l'albero buono porta sempre buoni frutti. La Scrittura esorta del resto a compiere le opere buone dell'amore, come una necessità determinata dalla lotta «contro il peccato» che caratterizza l'intera esistenza. Sulla necessità delle opere non v'è pertanto alcun dissenso: il problema reale è costituito per i luterani dall'affermazione cattolica secondo cui le opere della fede, compiute con l'assistenza della grazia, determinano un accrescimento «quantitativo» di quest'ultima. Se la giustificazione, nel suo inizio e nell'insieme, rimane pur sempre «un dono immeritato» emerge nuovamente in questa posizione l'esigenza di sottolineare la «responsabilità dell'uomo nei confronti delle sue azioni» (*GE* 37). In tal senso, la tradizione cattolica afferma apertamente, sulla scia di Paolo (Rm 2), l'esistenza di un giudizio riguardante le opere e di un premio celeste riferito a queste ultime. Neppure i luterani, del resto, pur rifiutando senza

esitazioni il concetto di merito, diverso da quello biblico di ricompensa, concepiscono la presenza della «giustizia di Dio» (GE 39) all'interno del giustificato come una realtà statica: se la comunione con Cristo è «sempre perfetta» e reale in virtù della sola giustificazione, ciò non esclude che «la sua azione nella vita cristiana» (GE 39) possa crescere d'intensità e recar frutto.

Si tratta tuttavia di una formula ambigua che ci conduce a constatare che il testo non affronta a viso aperto il vero punto di dissenso tra le parti, che consiste in due diversi modelli teologici. Il problema vero non consiste infatti nel ribadire che la fede opera attraverso la carità, né che nell'affermare che le opere buone non possono essere compiute senza l'assistenza della grazia, ma nell'alternativa netta tra una visione sinergistica e dinamica della giustificazione, quale quella cattolica, e una monoenergistica e teocentrica, quale quella luterana.

Tentiamo ora un provvisorio bilancio teologico della prima lettura della GE, che siamo venuti sviluppando in forma assolutamente autonoma rispetto al successivo dibattito, cercando di mettere a nudo i punti di forza, ma anche quelli deboli, del consenso raggiunto in rapporto alle due distinte sensibilità confessionali. Nonostante le numerose notazioni critiche riferite alla vaghezza o genericità di alcune affermazioni comuni, che ci siamo permesse nel corso dell'esposizione, e la critica d'insieme al documento, i passi compiuti in direzione di una comprensione comune della giustificazione sono notevoli e consentono senz'altro di affermare l'inoperatività della maggior parte delle condanne del passato. Alcune incongruenze e limiti dell'esposizione devono inoltre essere imputate alle traversie redazionali del testo, per cui si è talora preferito giustapporre affermazioni distinte, se non divergenti, piuttosto che privilegiare la chiarezza e la perspicuità di una linea di pensiero.

Su alcuni specifici temi – ad esempio l'asserzione fondamentale secondo cui la giustificazione avviene *sola gratia* e *sola fide*, la certezza di fede, il rapporto tra Legge e Vangelo e il carattere ad un tempo imputativo e trasformativo dell'evento della giustificazione – il grado di convergenza raggiunto può essere ritenuto pienamente soddisfacente. Qualche tensione di troppo rimane a nostro avviso a proposito della persistenza del peccato nei giustificati (*peccatum manens*), sul *simul iustus et peccator* e soprattutto sul nodo della meritorietà delle opere in ordine alla salvezza. Su alcuni

specifici passaggi s'imporrebbe forse una maggiore capacità di ascolto della testimonianza biblica e dello stesso Paolo, in tutta l'articolazione e ricchezza del suo pensiero, per raggiungere un consenso effettivo e più esteso, a rischio di mettere in discussione alcune sfumature confessionali.

Dobbiamo tuttavia rammentare ai suoi critici che la *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla giustificazione*, in quanto espressione di un «consenso differenziato», non ha mai inteso superare tutte le differenze teologiche esistenti e che, per ammissione stessa dei suoi estensori, non tutto ciò che è insegnato dalle due distinte tradizioni sui temi in oggetto può essere proposto quale insegnamento comune e condiviso da parte delle chiese, anche se può servire da stimolo critico nei confronti delle consolidate certezze dell'interlocutore. In tal senso, può essere interessante soffermarsi ampiamente sulle più significative reazioni ufficiali al documento, ma ancor di più sull'appassionato dibattito teologico che ha coinvolto, in Germania, le personalità più insigni della teologia evangelica contemporanea. Il documento, al di là dei suoi effetti ecumenici, potrà rivendicare comunque il merito di aver suscitato, in Germania ma anche in Scandinavia e altrove,²⁰ un'appassionata discussione su un tema, posto al centro della

²⁰ L'opinione pubblica italiana ed i mezzi di informazione di massa (televisioni e giornali) hanno sostanzialmente ignorato la *GE*, almeno sino alla divulgazione della risposta cattolica, avvenuta a Roma il 25 giugno 1998. Oltre alla corretta informazione sul dibattito, offerta dalla rivista dei padri Dehoniani di Bologna, «Il Regno» e alla traduzione del testo della *GE*, che costituisce già di per sé un evento significativo, va menzionata, come uno spartiacque importante, la presa di posizione ufficiale del Sinodo valdese del settembre 1998: di essa ci occuperemo sinteticamente in seguito, nel contesto di un'appendice dedicata alla ricezione internazionale del dibattito tedesco sulla *GE*. Sul versante «scientifico» si possono ricordare gli attenti interventi di Angelo Maffei, che ha opportunamente situato il dibattito sulla *GE* – meglio sarebbe dire sulla sua ricezione «ufficiale» in ambito cattolico e luterano – nel più complessivo contesto della crisi dell'ecumenismo dottrinale a livello globale. Si veda A. MAFFEI, *Quali prospettive per il dialogo ecumenico? Il caso della giustificazione*, in «Teologia» 24 (1999), pp. 145-153. L'ecumenista bresciano, che non nascondeva nel saggio citato l'amarezza del teologo attivamente impegnato nel dialogo internazionale di fronte alle esitazioni delle Chiese, ancora non sapeva della decisione definitiva delle parti di siglare il *consensus* ad Augsburg il 31 ottobre 1999. Non crediamo tuttavia che questo indubbio segno di speranza avrebbe comunque modificato più di tanto il suo giudizio sulla *impassé* di fondo dell'ecumenismo contemporaneo. L'unico paese, oltre alla Germania, ove si sia svolto un dibattito pubblico di una qualche rilevanza è stata la Finlandia: la prima bozza della *GE* (1995) è stata tradotta e distribuita nelle diocesi e nelle parrocchie, suscitando reazioni nell'insieme positive tra parroci e fedeli, accanto ad osservazioni critiche, che sono state trasmesse al LWB e al gruppo redazionale nel gennaio 1996. Cfr. in proposito, J. FORSBERG, *Der finnische Beitrag*, pp. 162-167.

«gerarchia delle verità» di fede, che ha finito per coinvolgere ed appassionare larghi settori dell'opinione pubblica non di rado indifferenti o disattenti nei confronti delle problematiche teologiche.

Per quanto concerne la prima fase della discussione ci limiteremo ad illustrare i tratti generali delle più interessanti interpretazioni della *GE* di parte luterana e i temi più significativi del confronto teologico. Per l'esigenza di una coerente ricostruzione biografica dell'evoluzione della specifica posizione sulla dottrina della giustificazione, sostenuta da Eberhard Jüngel in innumerevoli interventi degli anni 1997-1998, abbiamo tuttavia deciso di prescindere per il momento dall'analisi dello specifico contributo dottrinale del teologo tubinghese, che verrà affrontato e discusso in separata sede nel contesto di un capitolo monografico a lui dedicato.

4. *Il «Commento» strasburghese alla GE*

Si tratta di un testo di una ventina di pagine, risalente al maggio 1997, che venne fatto distribuire dai vertici istituzionali del LWB ai delegati dell'Assemblea di Hong-Kong, in occasione della presentazione ufficiale del testo della *GE*. Possiamo pertanto considerarlo alla stregua di un'esegesi accurata e ragionata del testo del consenso, che si colloca ai limiti dell'ufficialità:²¹ la finalità, che persegue, è infatti quella di illustrare alle chiese, in termini chiari e persuasivi, le forme ed i limiti dell'intesa raggiunta con Roma, allo scopo di evitare il più possibile il sorgere di equivoci e malintesi.

²¹ Cfr. *epd-Dokumentation*, Nr. 3/98, pp. 21-40 (trad. it. in *DG*, pp. 93-143). Nella prefazione al *Kommentar* viene affermato con chiarezza che il *Commento* «non è un documento dell'Alleanza luterana mondiale» e rispecchia esclusivamente l'opinione dello «staff dell'Istituto» e la sua finalità è quella di «promuovere» il processo di ricezione della *GE*. Queste affermazioni hanno suscitato dure reazioni da parte dei critici luterani della *GE*, che hanno accusato il gruppo di lavoro dell'Istituto strasburghese di aver sfruttato il proprio ruolo «ufficiale» in seno al LWB per diffondere opinioni teologiche strettamente personali. L'Istituto per la ricerca ecumenica di Strasburgo è infatti il centro-studi ufficiale dell'Alleanza, fondato nel 1965, su iniziativa della Fondazione per la ricerca ecumenica, voluta dall'Assemblea plenaria di Helsinki del 1963 per rendere le Chiese maggiormente consapevoli dell'urgenza della sfida ecumenica. Direttore ed animatore dell'Istituto, che vive del contributo delle Chiese, è stato per lunghi anni il teologo Harding Meyer: il gruppo di lavoro teologico era costituito, all'epoca della redazione del *Commento* (1997), dal francese André Birmelé, dal tedesco Theo Dieter, dal finlandese Risto Saarinen e dall'americano Michael Root.

L'indubbio pregio dell'esposizione consiste nell'esatta determinazione dei termini del «consenso». La *GE* non intende infatti dimostrare che i cattolici ed i luterani condividono la stessa elaborazione teologica del messaggio neotestamentario della giustificazione, quanto evidenziare le importanti «convergenze» che si sono prodotte nei dialoghi degli ultimi decenni, rispetto alla situazione di partenza, consolidatasi in secoli di divisione confessionale e caratterizzata, almeno a partire dal Tridentino, da un netto disaccordo su verità essenziali della giustificazione.

Con la *GE* si è cercato, per la prima volta, non solo di affermare un «consenso» di fondo, ma anche di dare espressione verbale ad un insegnamento comune sulla giustificazione per fede. Le «verità fondamentali» su cui esiste accordo vanno pertanto intese come delle realtà traducibili in asserti precisi ed in proposizioni determinate: il compito degli estensori della *GE* è stato quello di fissarle con il decisivo ausilio costituito dai materiali elaborati nel contesto dei dialoghi precedenti.

Siamo in un orizzonte ecumenico che non ha nulla a che vedere con il rimando ad un remoto fondamento veritativo, a carattere metalinguistico, cui tutti partecipiamo, ma che, al tempo stesso, ci sfugge. L'autentico dialogo ecumenico si qualifica come un atteggiamento che evita sia il pericolo di un confessionalismo esasperato e narcisistico, sia quell'irenismo pluralistico, caratteristico del nostro tempo, che consiste nel credere che ciò che si pensa su un tema teologico determinato non sia poi così importante e comunque non tale da poter dividere tra loro i cristiani. Il «consenso» raggiunto sulla dottrina della giustificazione, a partire «da un comune ascolto della Parola di Dio nella Scrittura», non è integrale: in tal senso, a fianco di «una comprensione comune» d'insieme sui contenuti e sul ruolo della dottrina analizzata, permangono alcune differenze che devono essere ulteriormente approfondite. La *GE* non è pertanto assimilabile, neppure per i suoi più accesi fautori, ad una nuova professione di fede, destinata a sostituire i testi simbolici delle due diverse confessioni: si tratta di un documento, che fotografa, comunque, un grado di consenso sufficiente ad affermare che le condanne del passato, pur restando in vigore quali moniti salutari per le chiese, non riguardano più gli interlocutori di oggi e le posizioni da essi espresse.

Rispetto ad altri testi decisivi di «consenso», elaborati nell'ambito evangelico, come la *Concordia di Leuenberg* (1973),

esiste tuttavia un'importante differenza, che potrebbe sfuggire a molti osservatori luterani e che va sottolineata per evitare una sopravvalutazione del significato della *GE*: il superamento degli anatemi – solo di quelli concernenti la giustificazione – non comporta infatti di per sé, dal punto di vista dell'ecclesiologia cattolica, e a differenza di quanto avvenuto con i riformati, il ristabilimento di una piena comunione tra le due denominazioni nella forma della diversità «riconciliata». ²² Siamo in presenza di un passaggio importante, ma non ancora risolutivo nella giusta direzione, cui dovranno seguirne di ulteriori: in ogni caso, non è possibile sottovalutare l'indubbia novità costituita dalla – in quel periodo non ancora avvenuta – ricezione ufficiale del «consenso» da parte del papa o delle competenti istanze della Curia romana. Si impone inoltre un'attenta valutazione delle implicazioni, ancora tutte da scoprire e non specificate nella *GE*, del consenso raggiunto sulla vita, sulla prassi e sulla dottrina delle chiese coinvolte.

Lo *staff* strasburghese offre una decisiva chiave di lettura della *Dichiarazione congiunta* rimarcando l'essenziale distinzione tra il «messaggio» (*GE* 17) e la «dottrina» (*GE* 18) della giustificazione. Soffermarsi sul primo significa rinviare alla testimonianza relativa all'azione salvifica divina, cioè l'evento della giustificazione del peccatore, quale ci è offerta dal Nuovo Testamento e in particolare da Paolo. Il suo significato consiste in una funzione di orientamento della fede al centro del messaggio biblico, ovvero all'opera redentrice di Cristo. In tal senso, si tratta per cattolici e luterani di comprenderne a fondo il senso, anche con l'ausilio degli aggiornati strumenti dell'esegesi storico-critica, e di limitarsi poi a prendere atto della concordia esistente nell'affermarne la centralità e la normatività rispetto alle successive interpretazioni teologiche. Di tale messaggio, «la dottrina della giustificazione», anche nelle forme che essa ha assunto nelle solenni professioni di fede e nell'insegnamento magisteriale della chiesa cattolica, non costituisce null'altro

²² Cfr. il testo italiano della *Concordia di Leuenberg* (1973), in *EO*, II, nn. 319-367. Particolarmente fruttuosa, per un confronto con la *GE*, è l'analisi della terza parte del documento dove le chiese coinvolte riprendono in esame – alla luce del nuovo contesto ecumenico e della comprensione comune della fede sommariamente delineata nella sezione precedente – le reciproche condanne su eucarestia, cristologia e dottrina della predestinazione, dichiarandole superate. La conseguenza, tratta immediatamente, è una solenne dichiarazione della comunione di pulpito e di altare, che non esclude la necessità della prosecuzione di un dialogo a livello dottrinale, che abbia per criterio la verità dell'Evangelo.

che la ricezione dogmatica e l'approfondimento teologico: la sua codificazione, o meglio le sue diverse codificazioni storiche, si spiegano anche nella prospettiva del concreto esercizio della specifica funzione criteriologica, che ad essa compete.

Si tratta di una distinzione essenziale perché il *Commento* fa intuire – anche se non lo afferma esplicitamente – che le legittime differenze esistenti tra le confessioni si collocano a questo secondo livello e non giustificano pertanto le condanne reciproche.

Di qui scaturisce la necessità di dedicare un'attenta analisi alle esili considerazioni biblico-ermeneutiche svolte nella *GE*, che dovrebbero stare a fondamento, ad un tempo, della comune comprensione del messaggio della giustificazione e di un consenso sulle «verità fondamentali della dottrina della giustificazione», per conferire ad esse maggiore efficacia e coerenza. Si tratta, a nostro avviso, di un tentativo non pienamente riuscito tenendo conto del fatto che l'approdo prefissato sarebbe dovuto consistere nel dimostrare l'esistenza di «un vasto consenso esegetico sulla comprensione biblica di giustizia e giustificazione». L'*excursus* biblico evidenzia invece l'esistenza di una pluralità di posizioni nel valutare il significato, il ruolo e l'importanza della giustificazione nell'ambito della teologia paolina e del *kerygma* neo-testamentario nel suo insieme.²³ Ciò vale – nonostante la maggiore accortezza scientifica che la caratterizza – anche per l'esegesi novecentesca, con la differenza che oggi, rispetto al passato, non sempre le differenti interpretazioni di questo teologumeno sono riconducibili alle differenti appartenenze confessionali degli interpreti.

²³ Non è casuale tuttavia il fatto che lo stesso *Commento* rileva quasi di sfuggita, ovvero che sono ancor oggi soprattutto interpreti luterani – ad iniziare dal recentemente scomparso Ernst Käsemann, sino ad arrivare a quel John Reumann, che ha fatto parte del gruppo redazionale di *Justification by Faith* (1983) e della stessa *GE* – a collocare la giustificazione al centro dell'insegnamento paolino. Lo spettro delle attuali interpretazioni della teologia paolina va dalla ripresa dell'antico riduttivismo di William Wrede e Albert Schweitzer in merito alla giustificazione per fede, motivata dal primato di un approccio mistico-cristocentrico nell'interpretazione di Paolo, alla posizione intermedia di chi – è il caso dell'americano Sanders – ritiene che saremmo qui in presenza di una strategia argomentativa, tipica della prima fase della riflessione dell'apostolo, finalizzata alla spiegazione dell'estensione ai Gentili del patto veterotestamentario: il centro del messaggio paolino andrebbe invece caratterizzato nei termini di un «nomismo del Patto». Sulla «nuova» interpretazione sociologica della dottrina della giustificazione, inaugurata da Kristen Stendhal in polemica con l'esistenzialismo bultmanniano, si veda ora K.-W. NIEBUHR, *Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, in T. SÖDING (ed), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre?*, pp. 106-130.

Il tentativo di distinguere, all'interno stesso del Nuovo Testamento, due distinti concetti di giustificazione – uno più generale per cui il termine significherebbe di fatto «salvezza in Cristo» ed un secondo più specificamente paolino, che convive a fianco di altre equivalenti espressioni soteriologiche quali, rigenerazione, «essere in Cristo», santificazione, riconciliazione – non ci pare molto persuasivo. Problematico è anche il tentativo di veder relativizzata la centralità della giustificazione alla luce di quella dell'Evangelo, nell'accezione cristologica del termine: è lo stesso *Commento* a riconoscere espressamente come già Lutero, tenace assertore del primato dell'evangelo, ritenesse che «il messaggio di Cristo è sinonimo dell'annuncio della giustificazione».

Decisamente più riuscito il tentativo, operato dal testo, di evidenziare la coerenza interna e la validità della comprensione comune della giustificazione, esposta in *GE* 14-18 (cap. III). Il testo della *GE* includerebbe due distinte descrizioni della giustificazione, che si integrano in modo soddisfacente, senza escludersi reciprocamente. La prima descrizione muove dall'alto, ovvero da un orizzonte cristologico-trinitario e consiste in una riflessione sulla missione del Figlio, il cui fine è la salvezza del peccatore e sul ruolo dello Spirito che, secondo la volontà del Padre, ci fa partecipare alla nostra giustizia che è Cristo stesso.

A partire dal fondamento ontologico, costituito dalla partecipazione alla giustizia del Figlio, si giustifica l'affermazione di taglio antropologico e soteriologico, secondo cui «siamo accolti da Dio per sola grazia nella fede nei confronti dell'atto salvifico divino e non per merito nostro». Si può concordare con l'affermazione secondo cui questa espressione sintetica racchiude in sé, tanto il *sola gratia* quanto il *sola fide*, così cari alla tradizione luterana. Se è vero che manca qui un chiaro e inequivoco rimando alla corrispondenza tra *solo verbo* e *sola fide*, sostituita da quella tra *sola gratia* e *fide*, è pur vero che l'esclusione del valore salvifico-meritorio delle opere, più volte ribadita, reintroduce implicitamente il dato dell'esclusività salvifica della fede giustificante.

Il successivo *excursus* pneumatologico, inoltre, insiste sul fatto che «la fede» è essa stessa dono dello Spirito, attraverso il tramite esclusivo della Parola e del Sacramento nell'ambito della *communio fidelium*. Ciò implica di fatto una riaffermazione dell'eternità della salvezza, ed implicitamente anche del *solo verbo*, nonostante la legittima riaffermazione dell'azione trasformatrice dello *pneuma*.

Manca tuttavia un passaggio del testo contenente una chiara affermazione del fatto che la salvezza ci viene incontro nella potenza efficace dell'Evangelo, alla cui azione possiamo corrispondere unicamente attraverso la fede. A proposito di questo passaggio del testo, difeso dal *Commento* e duramente criticato da molti interpreti luterani, occorre tuttavia ricordare ancora una volta che il «consenso», cui fa espresso riferimento la *GE*, non si estende sino ad includere tutte le verità insegnate all'interno delle due distinte tradizioni confessionali.

Per quanto concerne l'interpretazione della funzione criteriologica della giustificazione proposta dalla *GE*, i commentatori strasburghesi riconoscono l'insufficiente chiarezza di *GE* 18 nell'indicare il vero significato, assunto in concreto, dall'espressione «criterio». Tra cattolici e evangelici emergerebbe tuttavia un consenso fondamentale sull'organica e armonica collocazione della dottrina della giustificazione nell'ambito delle verità essenziali della fede cristiana, ad iniziare dal mistero trinitario e dalla cristologia, sino a giungere alla sacramentaria e all'ecclesiologia. Si tratta di un dato condiviso di importanza niente affatto trascurabile, che verrà ampiamente valorizzato nella successiva discussione, anche da parte cattolica.

Accordo vi è anche nell'affermare l'imprescindibilità del criterio della giustificazione: ciò significa che siamo in presenza di uno strumento di verifica dell'identità ecclesiale, che non può mai essere accantonato o relativizzato e non è pertanto arbitrariamente a disposizione di chi se ne avvale o decide di accantonarlo.

Come si spiega allora la controversa reintroduzione nel testo, avvenuta nel 1997 (*Würzburg II*), della menzione di una pluralità di criteri cui i cattolici si sentirebbero vincolati? Il *Commento* assume qui un tono irenico nei confronti della controparte cattolica affermando che, anche per i luterani, esistono in fondo delle questioni – si pensi all'ordinazione delle donne – che non sarebbero risolvibili attraverso l'esclusivo ricorso al suddetto criterio. L'intenzione vera, che sottende l'emendamento cattolico, viene qui taciuta per una forma di diplomazia ecumenica: ciò avverrà al prezzo fatale di alimentare un nuovo equivoco sul ruolo della giustificazione come criterio.²⁴ Tale funzione criteriologica si applica anche all'interpre-

²⁴ Il compito della verifica condotta con il criterio della giustificazione è quello di dirci se una azione o una istituzione della *ecclesia* veicolano effettivamente Cristo. Come

tazione della Scrittura, che sta poi a sua volta a fondamento della dottrina della giustificazione: da tale circolarità emerge ancora con chiarezza che, come era già evidente ai Riformatori, non esiste concorrenza alcuna tra giustificazione e Bibbia, come tra giustificazione e cristologia: si tratta di verità imprescindibili che si collocano tuttavia su un diverso piano concettuale.

L'analisi dei sette ambiti problematici della *GE* viene svolta con l'obiettivo di dimostrare l'esistenza di un sostanziale consenso tra cattolici e luterani su alcune convinzioni di fondo, nonostante l'indubbia diversità del paradigma antropologico e soteriologico caratterizzante le due confessioni, che non tarderà a riemergere.

Il compito del *Commento* consiste, più che nell'enunciazione, nell'argomentazione delle ragioni del consenso: ha pertanto una funzione sostanzialmente apologetica, sia pur nella percezione dei limiti espressivi presenti nella *GE*.

Per quanto concerne l'incapacità dell'uomo in merito alla giustificazione viene rimarcata la distanza tra quanto affermato insieme dalle due tradizioni in *GE* 19 e la posizione nominalistica che suscitò a suo tempo la sdegnata reazione di Lutero: la salvezza non può essere conseguita dall'uomo con le sole sue forze. L'uomo, senza l'assistenza della grazia divina, è soggetto al giudizio e incapace di amare Dio al di sopra di se stesso. Questo non implica la caduta in una forma di determinismo, perché la libertà umana è strutturalmente limitata al rapporto con gli uomini e le cose del mondo e non ha il valore di un autonomo contributo alla salvezza.

Una significativa differenza di sensibilità si registra sulle modalità della partecipazione alla giustificazione per sola grazia. Come ribadisce *GE* 20, i cattolici, per affermare che l'azione della grazia implica un coinvolgimento personale del peccatore rigenerato, ricorrono al termine «cooperazione». L'uomo accorda il proprio personale consenso all'azione della grazia: tale partecipazione attiva tuttavia è a sua volta un effetto della grazia («preveniente») e non un'opera autonoma dell'uomo. La tradizione luterana, che ha sempre

riconosce anche il *Commento*, la giustificazione non è un principio, da cui sia possibile dedurre l'intero impianto dogmatico e disciplinare della fede cristiana, quanto piuttosto uno strumento di verifica, che non ha pretesa di spiegare, né di giustificare la genesi o la concreta configurazione di ogni aspetto della realtà ecclesiale. Il problema, sollevato da parte cattolica, di una pluralità di criteri «imprescindibili», sembrerebbe molto più serio e profondo di quanto il *Commento* non scorga o voglia scorgere, anche se l'evoluzione successiva del dibattito contribuirà a dissipare l'equivoco: dietro le ritrosie delle Congregazioni romane si cela in realtà l'equivoco terminologico, purtroppo grave, tra «criterio» e «principio».

rifiutato il sinergismo, affermando che l'uomo è incapace di cooperare alla propria salvezza (*mere passive*), non disconosce tuttavia l'esigenza di «un pieno coinvolgimento personale» nell'atto di fede (*GE* 21). Si tratta nondimeno di un coinvolgimento che può essere verificato nella fede, come quella realtà personale attraverso cui si esplica l'azione del verbo creatore divino che rigenera il peccatore. In senso negativo, inoltre, l'uomo può – e in un certo senso, nel suo essere peccatore, deve – contrastare attivamente l'azione salvifica divina: in tal senso non è mero oggetto passivo di tale azione.

Gli esegeti strasburghesi si interrogano inoltre sul rapporto tra l'impotenza sinergica dell'uomo ed il peccato, relazione enunciata dalla *GE* nel titolo del § 4.1, ma di fatto non affrontata nel documento. Si tratta evidentemente di un'incongruenza del testo, perché il ruolo del peccato sarà rimarcato successivamente nel § 4.4, dedicato al *simul iustus et peccator*, in un'ottica più generale, dal punto di vista della pervasività della sua azione nell'esistenza del giustificato. Per i luterani infatti, l'opposizione alla grazia, nel momento del suo irrompere, è infatti uno degli effetti del peccato e non il frutto di una generica «incapacità» dell'uomo a cooperare.

Il secondo punto di contrasto è stato storicamente costituito dall'alternativa tra una visione della giustificazione come perdono, o non imputazione, dei peccati e l'attribuzione all'azione giustificante di Dio della capacità di rendere «effettivamente» giusto il peccatore. Come riconosce *GE* 22 non è possibile non vedere qui i due aspetti inscindibili dell'evento della giustificazione, che trovano la loro profonda unità nella persona di Cristo, che è ad un tempo colui che perdona i peccati e la presenza santificante di Dio nel cristiano. Se si rimarca l'effettiva trasformazione del rigenerato, come fanno i cattolici, non si può, tuttavia non ricordarne il carattere semplicemente prolettico ed incipiente all'interno dell'esistenza terrena.

Lo specifico della visione luterana consiste da un lato nell'enfasi sull'esternalità del dono della giustizia, ovvero del ruolo decisivo di Cristo e della relazione con lui nell'evento della giustificazione. Dal fatto che, in tal modo, la grazia venga vista come amore che perdona (*favor Dei*) e non come «grazia creata», non consegue per nulla che essa resti esterna all'uomo e inefficace: i luterani intendono semplicemente ribadire una volta ancora l'assoluta autonomia della giustificazione non solo rispetto alla cooperazione umana, ma anche nei confronti dell'esito previo dell'azione trasformatrice operata da Dio nel cuore del peccatore.

L'analisi di *GE* 25 evidenzia una concezione condivisa della fede giustificante come fiducia nella promessa divina di grazia: una realtà tale da includere anche la speranza e l'amore rivolti a Dio. Si tratta di un significativo progresso nei confronti delle antiche contrapposizioni: i luterani, che hanno costantemente posto l'accento sulla «sola fede» e sulla corrispondenza tra la promessa divina e la fiducia, presente nell'uomo ma posta in essere dalla Parola che ne investe l'intera esistenza in tutte le sue dimensioni, possono essere pienamente soddisfatti della soluzione raggiunta (*GE* 26). Anche i cattolici concordano peraltro nell'affermazione secondo cui la grazia, acquisita nel battesimo, non diventa mai stabile possesso dell'uomo e resta comunque «dipendente dall'agire salvifico divino». Il *Commento* sottolinea a ragione il fatto che l'esposizione della posizione cattolica in *GE* 27 si serve di un linguaggio diverso da quello tradizionale, evitando il ricorso al controverso concetto di «grazia creata». Dal tradizionale punto di vista cattolico, infatti, quest'ultima si identifica con l'effetto creato dall'incontro tra la grazia giustificante e l'uomo: nella scelta degli estensori della *GE*, trova spazio pertanto l'esigenza, cara ai luterani, di evitare comunque una «cosificazione» della grazia senza peraltro trascurare il dono, contestuale a quello della grazia, della fede, della speranza e della carità da parte di Dio.

Senza sottovalutare l'importanza della convergenza su questo capitolo, vorremmo sottolineare che qui ci troviamo di fronte ad uno di quei punti in cui il commento strasburghese ci sembra procedere smussando con qualche successo gli angoli del contrasto, senza tuttavia prendere veramente atto della differenza di fondo dei due diversi paradigmi ontologici delle confessioni.

Di difficile superamento appare – anche nell'orizzonte complessivo della *GE*, come successivamente evidenzierà anche la risposta cattolica – il contrasto sul *simul iustus et peccator* e sulla presenza e il ruolo del peccato nel giustificato. Su questo terreno, esiste, almeno a prima vista, una vera e propria contraddizione tra l'insegnamento del Tridentino (*DH* 1515), che nega esplicitamente la presenza di peccato in senso proprio nell'essere del rigenerato e le inequivocabili asserzioni in senso opposto presenti negli *Scritti confessionali* luterani. Si tratterebbe almeno in parte di un malinteso, poiché le due parti muovono da un'accezione profondamente diversa attribuita al termine peccato: lo sforzo di rimuovere l'equivoco e di evidenziare il consenso sottostante, intrapreso dalla *Dichiarazione*

congiunta, appare comunque bisognoso di un ulteriore supporto argomentativo.

Il testo comune (*GE* 28) muove dal battesimo, inteso come una realtà in virtù della quale l'uomo riceve nello Spirito Santo un orientamento verso la grazia giustificante, che è destinato a perdurare per l'intera esistenza. Tale rinnovamento – lo affermano concordemente le due parti – è ancora incompleto almeno per due ragioni: da un lato, infatti, il rigenerato non è ancora sottratto al potere del peccato, descritto nella Scrittura come una potenza esteriore personalizzata e inoltre non è liberato dalla necessità di una costante lotta contro la «concupiscenza» dell'uomo vecchio, che non può essere del tutto annientata *in statu viatoris*.

Nella descrizione della condizione del peccatore rigenerato emerge quindi una sostanziale consonanza: quest'ultimo deve quotidianamente pregare per il perdono dei peccati ed è incessantemente soggetto alla necessità della conversione e della penitenza. Per entrambe le confessioni, nonostante l'autonomo valore sacramentale della confessione, rimarcato dai cattolici, la penitenza è comunque intesa alla stregua di un «ritorno» al battesimo, quale sacramento della giustificazione e della salvezza.

La specificità confessionale emerge quando i luterani definiscono peccato l'opposizione a Dio che permane nel rigenerato: entra qui in gioco, anche se il *Commento* non lo ricorda, quella dialettica tra Legge ed Evangelo, che ritroveremo in seguito come tema autonomo di confronto. In un'ottica squisitamente relazionale, quale quella luterana, infatti, l'uomo, nella totalità del suo essere, vive due distinte modalità di esistenza. In quanto sottoposto alla legge e alla sua condanna inappellabile, egli è infatti peccatore a tutti gli effetti; in quanto Dio tuttavia, attraverso l'Evangelo, gli perdona i peccati e lo rende partecipe della giustizia di Cristo nella Parola e del Sacramento, egli è anche «giusto» in tutto il suo essere. Già i Riformatori hanno pertanto sostenuto che al cristiano è possibile condurre una vita giusta, in quanto il «peccato» è tenuto a bada (*regnatum*) da Cristo, nostra giustizia, e non è pertanto più in grado di dividerci da Dio Padre. Siamo posti così di fronte ad un perdono che viene elargito sempre e nuovamente con gratuità, in una quotidiana riattualizzazione del valore del battesimo.

La posizione cattolica, ribadita in *GE* 30, afferma invece che il peccato viene perdonato nel battesimo in modo tale da non lasciar sussistere nell'uomo nulla che lo separi da Dio o possa incorrere

nella sua condanna: ciò che rimane è semplicemente un'inclinazione contrastiva e oppositiva nei confronti della salvezza, che non può venire definita propriamente peccato. Il fatto che la concupiscenza non sia di per sé assimilabile al peccato, non significa che essa non stia concretamente alla radice delle singole azioni malvagie – i peccati attuali della tradizione – che sono definiti peccato solo qualora si dia un atto di deliberato consenso da parte di chi li compie.

Da quanto sottolineato emerge con chiarezza un quadro generale di consenso sul fatto che nel rigenerato permanga un'opposizione a Dio, incapace comunque di separarlo da quest'ultimo. Diversa tuttavia è la spiegazione di questo dato essenziale nelle due tradizioni: di taglio cristocentrico-soteriologica quella dei luterani, e antropologico-battesimale nei cattolici. I commentatori strasburghesi non appaiono comunque pienamente soddisfatti di queste conclusioni e, pur senza negare l'importanza della dottrina del *peccatum manens*, concludono la loro riflessione con una problematizzazione della tradizionale esegesi luterana di Rm 7,14-24 sulla scia degli studi esegetici degli ultimi decenni. Siamo di fronte a uno di quei passaggi in cui il ricorso al «messaggio della giustificazione» propone una sfida e un interrogativo a posizioni consolidate e quasi dogmatizzate in ambito confessionale e sembra offrire un antidoto critico contro il marcato pessimismo antropologico della tradizione luterana.

Il *Commento* strasburghese avanza invece delle perplessità sulla decisione dei redattori della *GE* di affrontare, in un distinto capitolo, il tema della dialettica Legge-Evangelo: l'originale lettura luterana della relazione tra i due distinti momenti dell'economia salvifica della Parola non sembra infatti ricadere sotto specifiche condanne dottrinali da parte cattolica. Il contrasto, che è a nostro avviso assai profondo sul versante metodologico ed epistemologico, viene pertanto affrontato a partire da due aspetti marginali, trascurando di analizzare la pertinente descrizione della posizione luterana, offerta in *GE* 32. Ciò che interessa il *Commento*, dal punto di vista delle relazioni ecumeniche, è il problema della normatività dei comandamenti divini e in particolare del Decalogo per il peccatore giustificato, e il contrasto sulla menzione tridentina di Cristo come legislatore sia pure in quanto foriero di una novella «legge» spirituale.

Le parti concordano nell'affermazione, accettata peraltro anche dai Riformatori, secondo cui i comandamenti restano in vigore

anche per il peccatore rigenerato, anche se la loro osservanza non può essere considerata come causa della giustificazione. Il modo luterano di concepire l'uso teologico della legge (*primis usus legis vel elencticus*), intesa essenzialmente come denuncia del peccato e della sua insuperabilità, non contrasta con l'affermazione contenuta in *SD V*, 10, che attribuisce al Cristo l'esegesi spirituale di essa. Anche i cattolici affermano del resto che Gesù non è legislatore nel senso mosaico del termine perché, nel portare a compimento la legge, l'ha anche superata (*GE 31*).²⁵

Il tema della certezza della salvezza (*certitudo salutis*) rappresenta uno dei più antichi motivi di contrasto tra luterani e cattolici: già il cardinal Caietano, inviato nel 1518 ad interrogare il focoso agostiniano, se ne avvide e denunciò il carattere eretico di tale dottrina.²⁶ A distanza di secoli il livello di comprensione delle posizioni altrui si è modificato in misura tale da consentirci di affermare che si trattò di un sostanziale fraintendimento da parte cattolica, fondato sulla pretesa pervicacia dell'eresia. Per i luterani infatti l'affermazione secondo cui la «fede» è «certezza della salvezza», non implica affatto il confidare in una vuota «sicurezza» soggettiva, che proviene dalla carne, ma unicamente nella Parola di Dio che è presentificata dall'azione dello Spirito Santo. Il Concilio di Trento, e ancor più la tradizione successiva, che avevano un concetto di fede di tipo soggettivo e intellettualistico, quale sottomissione alla verità rivelata e al dogma definito, non hanno pienamente compreso il senso autentico del convincimento del Riformatore.

Oggi le due parti confessano insieme che i fedeli si possono affidare senza timore alle promesse divine con un atto di fede fidu-

²⁵ Il *Commento* strasburghese pecca qui di una certa vaghezza e sembra assai meno perspicace dei numeri 31-33 della *GE* nel cogliere il vero nodo del contrasto, che si può così sintetizzare: tra Legge e Vangelo esiste un rapporto di successione, riconducibile ad una dinamica storico-salvifica – come pensano l'intera tradizione cattolica e verosimilmente lo stesso Paolo – oppure un contrasto dialettico mai definitivamente risolto, interno all'esistenza di ciascuno, in virtù del quale la Legge rivela all'uomo il peccato nella sua insuperabilità e lo rinvia ad un affidamento radicale all'Evangelo gratuito della misericordia divina? Si può affermare che i luterani, ferma restando la normatività della Legge a livello secolare (*usus politicus legis*), le riconoscano valore anche quale esigenza scaturente dal rinnovamento operato dallo Spirito del Risorto, come sembrano lasciar scorgere le affermazioni comuni di *GE 31* (*tertius usus legis*)? La risposta a questo quesito sarà senz'altro affermativa a partire, in fondo, dallo stesso Lutero, ma ancor più inequivocabilmente nella *Solida Declaratio*: in tal caso, tuttavia, non possiamo non ritenere parzialmente lacunosa l'esposizione di parte luterana in *GE 30*.

²⁶ Lo ha opportunamente ricordato R. FRIELING, *Zur Zukunft der Ökumene*, Regensburg 1999, pp. 11-12.

ciosa: questo non implica l'ignoranza dei pericoli e delle tentazioni in cui può incorrere la fede dei singoli (*GE* 34). Si tratta di una fiducia ben riposta perché si fonda anzitutto sull'azione della grazia divina, che attualizza per noi l'efficacia salvifica della morte e resurrezione del Figlio, attraverso la Parola ed il Sacramento. La nuova sensibilità dei cattolici in materia, ha la sua radice nella concezione della fede, tipica del Vaticano II, che ne sottolinea fortemente la dimensione dell'affidamento, più di quella noetico-intellettuale. La promessa, cui il cristiano si affida, non va intesa unicamente come la volontà salvifica universale rivolta a tutti gli uomini, ma come un'interpellazione che ci coinvolge a livello individuale: Dio vuole la «mia» salvezza.

Anche lo statuto delle opere buone del giustificato non sembra più proporre difficoltà insuperabili sul terreno del dialogo. La necessità di esse è fuori discussione nel senso che si può concordemente affermare che siano il frutto spontaneo della giustificazione e conseguano ad essa. La precedente descrizione dell'esistenza del giustificato nei termini di un combattimento «contro il peccato», destinato a durare l'intera esistenza, fa sì che quest'ultimo venga ammonito dalla stessa Scrittura a compiere le opere dell'amore: anche numerosi passaggi degli *Scritti confessionali* luterani fanno ricorso al concetto di doverosità delle opere.

La divergenza sorge allorché i cattolici affermano che le opere buone, compiute in forza della grazia e dell'azione santificante dello Spirito,²⁷ contribuiscono a loro volta ad un accrescimento della grazia (*GE* 38). Attraverso la pratica di esse, infatti, verrebbe custodita la giustizia ricevuta da Dio e approfondita la comunione con lui.

Di fronte all'esplicito rigetto di tale valenza delle opere da parte luterana, il *Commento* cerca di offrire un'interpretazione più sfumata della posizione cattolica affermando che, in questo passaggio della *GE*, non si presupporrebbe affatto, nonostante tutto, l'idea di una quantificazione della grazia: l'uomo o è giustificato, ovvero in stato

²⁷ Si tratta, come rilevato dal *Commento*, di una sottolineatura importante perché serve a fugare il diffuso convincimento secondo cui, in ambito cattolico, prevarebbe una interpretazione «moralistica» delle opere del giustificato. Buone di fronte a Dio, ovvero orientate alla salvezza e non semplicemente conformi ad uno *standard* etico stabilito, sono in tal senso solo le opere del rigenerato: ciò non comporta affatto una sottovalutazione, sul piano squisitamente etico, delle azioni compiute in precedenza o del tutto a prescindere dalla giustificazione.

di grazia, oppure non lo è. È tuttavia possibile ritenere che la grazia divina, nella sua assoluta autonomia ed exteriorità, possa afferrare e plasmare il peccatore in maggiore o minor misura.

Un ulteriore nodo problematico, che riveste una grande portata storica, è quello della «meritorietà» delle opere: un tema che suscitò a suo tempo significative discussioni tra i padri conciliari tridentini. I cattolici, nell'affermarla, da un lato si rifanno all'esplicito insegnamento del Nuovo Testamento che promette, a chi adempirà i comandamenti, «una ricompensa nei cieli», dall'altro intendono sottolineare la libera responsabilità dell'uomo nell'azione. Prendere atto di ciò non implica obliare il carattere di dono delle opere del giustificato, né rimettere in discussione la gratuità della giustificazione.

Il *Commento* cerca di dimostrare, invero con grande difficoltà e con qualche acrobazia argomentativa, come tale posizione cattolica non sia incompatibile con i convincimenti della controparte. La strategia argomentativa utilizzata si spinge decisamente al di là di una semplice esegesi dell'esposizione «luterana» di GE 39 e si fonda su un'interpretazione limitativa del verbo «serbare» (*bewahren*). Le opere, in sostanza, preserverebbero la relazione salvifica con Dio, nella misura in cui non «concederebbero spazio» ad un fattuale allontanamento da quest'ultimo. La preservazione andrebbe pertanto intesa in modo quasi passivo, come il conformarsi ad un divieto di distruggere qualcosa – lo stato di grazia – che sarebbe comunque e sempre ricevuto in dono da altri (SD IV, 35): anche gli eredi di Lutero conoscono pertanto il concetto di una conservazione della grazia.

Per quanto concerne il tema dell'accrescimento di quest'ultima, i luterani possono condividere l'idea di una crescita nella grazia e nella fede da parte del giustificato, che derivi esclusivamente da un'accresciuta efficacia del dono divino nel contesto dell'esistenza cristiana. La giustizia di Cristo è, infatti, in quanto tale «sempre perfetta» e non è suscettibile di integrazione alcuna.²⁸

²⁸ Il *Commento* strasburghese appare pienamente persuasivo sul tema del «merito», a proposito del quale esiste ormai un consenso di fondo tra luterani e cattolici, che consiste nel negarne la relazione causale nei confronti della giustificazione e della conservazione della stessa nei rigenerati. Anche per l'assenza di un analogo patrimonio di approfondimento dialogico, nonché per la esplicita condanna della posizione tridentina espressa nella *Solida Declaratio* (SD IV, 35), più spinoso ci appare il problema legato alla conservazione e all'accrescimento della grazia. Non si può negare in proposito, nonostante le acrobazie verbali del *Commento*, l'esistenza di un esplicito dissenso, che non può essere ricondotto ad un equivoco o ad una insufficiente conoscenza delle posizioni dell'interlocutore, ma che

Il *Commento* dell'Istituto ecumenico di Strasburgo costituisce comunque, indipendentemente dalla maggiore o minore accuratezza delle sue analisi di dettaglio, il più ampio e documentato sussidio alla lettura della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, prodotto sul versante luterano, e ci può essere d'aiuto nella comprensione dei successivi sviluppi.

Era pressoché inevitabile che tale testo, nella sua tenace difesa della *GE*, divenisse, nel corso della discussione intraluterana, il punto di riferimento polemico obbligato per tutti gli avversari del consenso, che non hanno comunque saputo o voluto produrre una confutazione altrettanto sistematica del «consenso differenziato».

5. *Il dissenso luterano e la polemica Dalferth-Dieter*

Non è affatto facile sviscerare gli argomenti più consistenti degli oppositori evangelici della *GE*, vista l'immensa mole di saggi, scritti brevi, prese di posizione ufficiali e interventi a carattere giornalistico, che si sono succeduti soprattutto nel tumultuoso periodo tra il settembre 1997 ed il giugno 1998. L'imminenza, in Germania, delle deliberazioni sinodali da parte delle chiese territoriali luterane, che rischiava di risolversi in una scontata ratifica del testo presentato, senza una vera discussione dottrinale, ha spinto gli avversari del consenso ad organizzarsi.²⁹

deve esser ricondotto alla tradizionale alternativa tra concezione «teocentrica» e «sinergica» della giustificazione. Successivi approfondimenti sul tema della persistenza della specifica condanna, a dispetto della *GE*, ma non una soluzione definitiva del punto dolente, sono stati offerti dal successivo dibattito.

²⁹ Tale dissenso ha coinvolto il mondo della teologia evangelica tedesca, nel suo insieme al di là degli steccati disciplinari e delle differenze confessionali. Non si può tuttavia non sottolineare, che l'opposizione è prevalentemente scaturita da teologi che appartengono alle Chiese unite – anzitutto all'EKU (Chiesa evangelica dell'Unione) e alle altre chiese raggruppate nella AKf (Conferenza di Arnoldshain) – piuttosto che alle chiese esclusivamente «luterane» della VELKD. Appare oggi problematico, vista la piena comunione ecclesiale realizzata nel seno della EKD, distinguere una teologia «riformata» e ancor più «unita», da una teologia «luterana» ortodossa. Ciò, nonostante le unioni territoriali realizzate nel XIX secolo tra chiese luterane e riformate, ad iniziare da quella Vecchio-prussiana del 1817, avessero originariamente un carattere essenzialmente amministrativo e non comportassero una alterazione dello *status confessionis* delle comunità e dei pastori coinvolti. In molte Chiese unite gli scritti confessionali luterani più tardi (la *Formula Concordiae* e la *Solida Declaratio*, nonché le relative condanne dottrinali), sono caduti in disuso o non sono mai state in vigore. L'esclusione, o il mancato coinvolgimento, nel processo della *GE*, dei riformati, a

Come abbiamo ricordato in precedenza i veri protagonisti del dissenso, dapprima spontaneo e poi organizzato, sono stati i teologi accademici, che non avevano potuto peraltro far valere, a titolo individuale e di Facoltà, come è tradizione nel mondo della Riforma, le proprie critiche sin dalla fase redazionale del «consenso». Non ci interessa ripercorrere analiticamente in questa sede lo sviluppo diacronico degli eventi, cui è dedicata un'apposita appendice del volume, quanto piuttosto cogliere i punti teologici di dissenso in tutta la loro profondità argomentativa ed evidenziare le repliche elaborate soprattutto in ambito strasburghese.

Abbiamo pertanto evitato di muovere dall'analisi dei testi più noti, che sono tuttavia anche i più schematici e radicali, ad iniziare dal *Votum* dei 158 teologi: ciò avrebbe comportato il rischio di fotografare il momento più aspro, e anche il meno costruttivo, del confronto sulla dottrina della giustificazione e a interpretare lo *Streit* nel suo insieme come espressione di un atteggiamento di incondizionato rigetto nei confronti dell'intera storia e del paradigma, che ha sinora sotteso il dialogo dottrinale cattolico-luterano.³⁰

Per la prima volta nella storia, un'aspra disputa dogmatica è stata suscitata da un editoriale pubblicato dal più autorevole quotidiano tedesco, firmato da uno dei più brillanti esponenti della giovane generazione della teologia evangelica.³¹ Nei toni e nei contenuti del contributo di Ingolf Ulrich Dalferth hanno trovato espressione tutta una serie di malumori nei confronti della dirigenza ecclesiale e una dichiarata diffidenza nei confronti del modello ecumenico, perseguito dalla chiesa cattolica: a tale contestualizzazione

differenza di quanto avvenuto in Germania nel 1986 con lo studio sulle condanne dottrinali, contribuisce almeno in parte a spiegare il dissenso dei teologi.

³⁰ Il testo dell'appello, su cui ci soffermeremo in seguito, è ora accessibile anche in italiano. Si veda *DG*, pp. 147-150.

³¹ Ingolf Ulrich Dalferth è stato allievo e stretto collaboratore di Jüngel a Tübingen. Dopo aver trascorso un lungo soggiorno in Gran Bretagna – che gli ha consentito di diventare il massimo esperto continentale della filosofia analitica del linguaggio religioso – ha conseguito l'abilitazione e ha tenuto la cattedra di Teologia sistematica prima all'Università di Frankfurt am Main e successivamente, dopo il 1995, all'Università di Zurigo in Svizzera. Per il primo intervento nella discussione, si veda I.U. DALFERTH, *Ökumene am Scheideweg?*, in «FAZ», 26 (1997). Noi ci siamo serviti per comodità della versione leggermente modificata riportata in *epd-Dokumentation*, Nr. 46/97, pp. 52-58. Alla replica strasburghese, apparsa nello stesso mese sotto il titolo di *Eine erste Antwort auf neuere Kritiken an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 1/98, pp. 1-13, ha fatto successivamente seguito un nuovo intervento di Dalferth. Cfr. I.U. DALFERTH, *Bitte keine weiteren Antworten dieser Art!*, sempre in *epd-Dokumentation*, Nr. 1/98, pp. 14-32.

seguivano una serie di acute osservazioni rivolte al testo della *GE*, che verranno successivamente precisate in termini più propriamente scientifici, nella replica al duro intervento di Theo Dieter.

Il teologo zurighese muove da una contestualizzazione della *GE* nell'ambito della crisi identitaria, che stanno oggi attraversando le diverse denominazioni «storiche» della Riforma sul suolo europeo. Se da un lato si tratta di un aspetto particolare del più generale processo di secolarizzazione, che sta investendo tutte le chiese cristiane, non si può trascurare la specificità della situazione vissuta delle chiese protestanti, luterane e riformate dell'Europa centro-settentrionale, toccate in profondità, nella loro identità di «chiese di popolo», dal progressivo venir meno del tradizionale rapporto privilegiato con lo Stato, o comunque con il territorio, che rimonta all'età del consolidamento delle differenti appartenenze confessionali. Si tratta di una situazione che ha anzitutto risvolti economico-giuridici, ma che finisce per incidere in profondità nell'autocomprensione delle chiese, sospingendole da un lato alla creazione di più vaste aggregazioni ecclesiali a livello regionale, nazionale ed europeo e dall'altro ad un rafforzamento delle proprie strutture di autogoverno interno in direzione di una accresciuta autorità dei ministri ordinati e dell'episcopato «storico» in quelle realtà nazionali e regionali, che lo hanno ricevuto in eredità, soprattutto in ambito scandinavo, ma anche in Germania.

Se la crescente diffusione della comunione di altare e di ambone nell'ambito evangelico, non fa che condurre a compimento le istanze presenti nel movimento ecumenico, sin dal suo sorgere, e viene valutata senz'altro con favore, Dalferth ritiene invece che il secondo di tali fenomeni costituirebbe il preludio di una nuova forma di clericalismo, ovvero di una sostanziale «anglicizzazione» del mondo ecclesiale scaturito dalla Riforma, nella prospettiva di una reintegrazione dei ministeri evangelici nell'ambito della compagine visibile della chiesa cattolica, sia pur nella forma della «diversità riconciliata».

Anche se ciò non viene esplicitamente detto, è evidente che la constatazione che la crescente scristianizzazione non lascia altra via alle comunità protestanti, che siano intenzionate a sopravvivere alla crisi epocale della cristianità, se non quella di percorrere una di queste due vie. Si tratta di esser posti nella condizione di operare una scelta, in modo trasparente e con una chiara coscienza della posta in gioco, che è non solo pastorale, ma anche dottrinale. Pienamente

comprensibile appare allora, in quest'ottica, la critica rivolta alla *intentio* della *GE*, vista come un passaggio strategico essenziale, anche se non definitivo sulla via dell'accordo con i cattolici: essa porrebbe un'ipoteca decisiva sul futuro dell'ecumenismo.

Non è tuttavia esclusivamente la meta ultima del dialogo con Roma a non soddisfare Dalferth, ma anche il metodo e la natura del consenso raggiunto sulla giustificazione: non si tratta, tuttavia, almeno nella fattispecie, di critiche puramente strumentali ad un fine di politica ecclesiale, quanto di sincere preoccupazioni teologiche. Problematico sarebbe anzitutto l'assunto di fondo della *GE*, consistente nel postulare l'esistenza di «una comprensione comune e neutrale della grazia e della giustificazione», di cui le dottrine confessionali costituirebbero sviluppi legittimi, ancorché differenti. Si tratta di un presupposto che non regge di fronte ad affermazioni contraddittorie su un tema essenziale, quale il ruolo delle opere nella conservazione e nell'approfondimento della grazia: il necessario chiarimento in materia non può prescindere da un confronto con le questioni scottanti sul tappeto, pena lo svuotamento sostanziale del «consenso su verità fondamentali», affermato nella *GE*. La fondatezza della critica troverebbe altresì conferma nell'affermazione generica della non applicabilità delle condanne dottrinali all'insegnamento delle due confessioni quale esso è esposto nella *GE*: anche prescindendo dal discusso problema dell'effettiva esistenza negli *Scritti confessionali* luterani di condanne, specificamente rivolte contro i cattolici e riguardanti la dottrina della giustificazione, ci si sarebbe comunque dovuti seriamente interrogare a livello del LWB sulla mancata ricezione da parte di Roma del testo tedesco sulle condanne dottrinali del 1986, che tale tema aveva già affrontato e sostanzialmente risolto.

Dalferth si dimostra scettico anche sui contenuti del consenso, ad iniziare dal tenore delle affermazioni comuni di *GE* 18 riferite nella versione definitiva al significato criteriologico della giustificazione, che dimostrerebbero con il sibillino riferimento di parte cattolica ai «diversi criteri» l'assenza di un vero accordo di fondo, capace di condurre a concreti progressi anche sul versante ecclesiologico e dell'etica sociale. La dottrina in oggetto, l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, verrebbe così nuovamente declassata ad una verità teologica particolare a fianco di altre.

Sul versante soteriologico, invece, mentre l'accettazione del *sola gratia* non costituisce affatto una novità per la teologia cattolica,

in quanto già presente nella tradizione dogmatica precedente alla Riforma: problematica rimane ancor sempre l'interpretazione di esso per chi muova dal punto di vista luterano della corrispondenza tra il *sola fide* e il *solo verbo*. Occorre riaffermare, da un lato, non solo la necessità, ma anche la sufficienza della fede nell'accoglimento della salvezza e specificare contestualmente che l'azione della grazia divina è sempre mediata dall'azione della Parola esteriore. La chiesa e i singoli non vivono pertanto più per se stessi, ma fuori di sé in Cristo³². Sul tema del *simul iustus et peccator*, connesso strettamente all'eternalità della salvezza, nonostante i toni concilianti della *GE*, non si può inoltre non riscontrare il persistere di un chiaro e profondo dissenso sulla natura peccaminosa della concupiscenza presente nel giustificato.

Le riflessioni espresse da Dalferth nel suo primo intervento partono da un presupposto sistematico non dichiarato, che avrebbe dovuto essere esplicitato e tematizzato in misura maggiore: è impossibile isolare, nell'ambito di una trattazione sintetica della dottrina della giustificazione, singoli ambiti tematici, perdendo di vista o trascurando la coerenza d'insieme dell'affresco teo-antropologico della soteriologia evangelica.

La replica «ufficiosa» dell'Istituto per la ricerca ecumenica di Strasburgo, da tutti poi attribuita al componente tedesco dello *staff*, Theodor Dieter, non si è fatta attendere e ha assunto toni di estrema durezza nei confronti delle critiche espresse tanto da Dalferth, quanto quasi contemporaneamente da Jüngel.

Anche se gli argomenti utilizzati per la confutazione riprendono letteralmente in più punti le argomentazioni sviluppate nel *Commento* del giugno precedente, che aveva avuto una circolazione estremamente ridotta e limitata ai circoli istituzionali dell'ecumene, molti e da più parti si sono a ragione interrogati sull'opportunità di un coinvolgimento nella polemica dell'istituzione strasburghese

³² Una replica persuasiva ad almeno un elemento della critica dalferthiana (l'interpretazione del *solo verbo*) è venuta immediatamente da una *Dichiarazione comune* di cinque ecumenisti (cattolici e luterani) di chiara fama, che reca la data del 22.10.1997. Cfr. *Die Rechtfertigungslehre trennt die Kirchen heute nicht mehr*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 46/97, pp. 66-68. Il teologo zurighese avrebbe trascurato la complementarità dell'efficacia salvifica della predicazione, quale «parola invisibile» e di quella visibile, «il sacramento». Gli estensori del documento (Klein, Meyer, Pöhlmann, Schütte e Untergassmair) sottolineano inoltre la complementarità tra l'eternalità dell'azione salvifica (*extra nos*) e la sua efficacia a livello antropologico (*in nobis*) come elemento caratterizzante la stessa tradizione luterana sin dalle origini.

in quanto tale, contestualmente impegnata su incarico del LWB nel delicato compito «notarile», consistente nella valutazione delle risposte ufficiali delle chiese.

Il punto di partenza della replica di Dieter è costituito dal tentativo di dimostrare l'infondatezza dei presupposti principali del discorso dalferthiano, ad iniziare dalla critica all'euforia cattolica di fine millennio, da cui si sarebbe fatto contagiare il luteranesimo internazionale. Al di là di tali note di colore, Dieter appare persuasivo nella sua illustrazione e nella difesa del metodo del «consenso differenziato», che costituisce il presupposto dalla *GE*: non si tratta infatti di mantenere *tout court* in vigore le differenze confessionali, come Dalferth sembrava presupporre, quanto di privarle della loro efficacia divisiva, attraverso l'esplicitazione di una comprensione comune della giustificazione.

Ciò detto, si può certo legittimamente dubitare che tale «consenso su verità fondamentali» sia stato effettivamente raggiunto nel contesto della *GE*, su ciascuno dei nodi tematici controversi. Per verificarne l'effettiva esistenza occorre anzitutto un'analisi testuale dei passaggi cruciali della *GE* e non si può certo ricorrere affrettatamente all'argomento della mancata efficacia pratica nell'immediato del consenso raggiunto, sia a livello di stimolo per il concreto progresso del dialogo sui versanti ecclesiologico ed etico, sia nella sua capacità di condurre in prospettiva alla comunione visibile tra cattolici e luterani. Da questo punto di vista, non si può non constatare come almeno due tra le critiche dalferthiane abbiano colto reali difficoltà o aporie del consenso – e ciò emerge sia nella forma forzatamente schematica e sommaria del primo intervento, quanto nell'approfondimento sistematico della controreplica.

Ci riferiamo esplicitamente tanto al ruolo delle opere nella crescita della grazia, un tema su cui esiste un'esplicita contrapposizione tra l'insegnamento tridentino e quello della *Solida declaratio*, quanto alla *quaestio disputata* concernente la natura della concupiscenza nel rigenerato. Di fronte alla tesi dalferthiana, logicamente incontrovertibile, secondo cui non è possibile conciliare o mostrare la compatibilità di dottrine contrastanti, trasformandole in differenti e legittime formulazioni teologiche di una verità più astratta o generale – si tratta del ricorso a un depotenziamento speculare delle specificità confessionali – la replica strasburghese palesa qui una seria fragilità, che verrà successivamente sfruttata in chiave critica dal teologo zurighese.

Di fronte al *simul iustus et peccator*, lo sforzo di Dieter va decisamente nella direzione di valorizzare il concetto luterano di *peccatum regnatum*, per dimostrare che, comunque si intenda la natura della concupiscenza, l'opposizione a Dio che persiste nel peccatore rigenerato, non è comunque in grado di dividerlo da Dio. Più importante è la riflessione, che evidenzia una sostanziale autocritica dal punto di vista luterano, svolta sul delicato tema della fondazione biblica del *peccatum manens*, nell'interpretazione che il Riformatore ha dato di Rm 7,14-25. Anche se la percezione della propria radicale peccaminosità da parte del giustificato, presenta ulteriori possibilità fondative sul piano esistenziale e teologico sistematico, non si può non osservare, come fa la stessa *GE*, che Paolo ritenga che nel giustificato persista al massimo una possibilità di peccare accompagnantesi ad un'inclinazione al male (la «carne»), descrivibile nei termini della tentazione. Una forma di necessitarismo delle azioni malvagie, legato al persistere nel cristiano del peccato in senso stretto, inteso nella sua dimensione «radicale», deve essere esclusa o non può comunque esser confusa o assimilata all'insegnamento paolino.

Sul tema del rapporto tra la grazia e le opere, Dieter riprende le argomentazioni del *Commento* sottolineando, con l'ausilio di ACA 20, come anche i testi confessionali luterani sostengano la necessità delle opere buone da parte del giustificato, quale espressione della sua fedeltà alla «vocazione celeste». In un certo senso è vero pertanto che le opere contribuirebbero alla preservazione della grazia. In quest'ambito, si colloca anche la discutibile ripresa di un'interpretazione riduttiva del termine «conservare» (*bewahren*), già richiamata nel *Commento* e che lo intende nei termini di un rifiuto a «concedere spazio» alle azioni contrarie al progetto divino e che potrebbero mettere in pericolo e persino distruggere il dono gratuito ricevuto da Dio. La pratica delle buone opere è pertanto condizione necessaria, anche se non sufficiente, alla conservazione della grazia.

Non è qui necessario conoscere i contenuti della successiva replica di Dalferth per sottolineare il carattere forzato di tale interpretazione restrittiva, nonché l'assenza di una vera spiegazione del ben più radicale contrasto sul ruolo delle opere nell'accrescimento della grazia, affermato da Trento in una forma inaccettabile da parte luterana. L'approfondimento della comunione con Cristo (accrescimento «nella grazia»), di cui si parla irenicamente in *GE*

38, non può essere facilmente equiparato alla vera e propria crescita «della grazia» di cui parla la tradizione cattolica.

Per confutare l'interpretazione di *GE* 18, offerta da Dalferth nel suo articolo, Dieter evidenzia che l'introduzione dell'articolo determinativo nel testo – la giustificazione è «il» criterio ... – avvenuto dopo la discussione della bozza del giugno 1996 (*Würzburg I*), va precisamente nella direzione di rimarcare il «consenso» delle due parti – anche dei cattolici, dunque – sulla esclusività della funzione criteriologica della giustificazione. La replica strasburghese non spiega tuttavia come questo importante risultato sia stato successivamente vanificato dall'introduzione nel testo, a partire dai *modi* elaborati della Congregazione per la dottrina della fede, di un esplicito riferimento, da parte cattolica, alla normatività di una pluralità di criteri.

Anche se, per motivi di coerenza espositiva, non abbiamo seguito in modo analitico la replica di Dieter, resta ancora da analizzare il tentativo di risposta alla più originale tra le osservazioni contenutistiche dalferthiane; quella concernente l'impianto complessivo della soteriologia della *Dichiarazione congiunta*. Si tratta per gli strasburghesi di dimostrare anzitutto la presenza nella *GE*, almeno in forma implicita, della sostanza dottrinale di tutte le *particulae exclusivae* della tradizione confessionale luterana.

La parte luterana non può infatti dirsi soddisfatta dell'esplicito riconoscimento del *sola gratia* da parte cattolica: l'affermazione della gratuità della salvezza è infatti, come Dalferth aveva fatto giustamente rilevare, un dato consolidato della soteriologia e della dottrina della grazia di derivazione agostiniana, precedente la Riforma, che accomuna pertanto l'intera tradizione soteriologica occidentale.

L'oggetto del contendere consiste invece nell'interpretazione di questo comune presupposto di fede: la vera innovazione di Lutero risiede qui nella definizione della modalità dell'azione salvifica divina a partire dal vincolo indissolubile tra l'azione della Parola esteriore (*solo verbo*) – attraverso cui lo Spirito attualizza la valenza salvifica della morte espiatrice di Cristo, nella sua unicità (*solo Christo*) – e la fede, come quella realtà, posta in essere dal verbo, con cui l'uomo, senza merito alcuno, corrisponde all'interpellazione dell'Evangelo nella forma di un affidamento radicale e incondizionato alla promessa divina (*sola fide*).

Di fronte all'accusa rivolta alla *GE* di sacrificare nella descrizione dell'agire salvifico la dinamicità e la coerenza d'insieme,

caratteristiche della tradizione luterana, Dieter è costretto a far ricorso ad una serie di precisazioni testuali non pienamente esaustive e risolutive. Occorre far rilevare che l'assenza del *sola fide* in *GE* 16, non può essere considerata «sostanziale», ma unicamente «verbale», laddove si afferma che l'uomo corrisponde alla salvezza (*Heil*), accogliendola nella fede. Indirettamente, l'esclusività salvifica della fede è inoltre confermata in *GE* 17, ove si afferma che la salvezza non può essere in alcun modo attribuita alle opere. Tale assenza appare pienamente accettabile anche alla luce del fatto che la concezione della fede proposta dalla teologia cattolica contemporanea, e presente anche nell'insegnamento del Vaticano II, è ormai priva di quella tradizionale connotazione intellettualistica, che la definiva nei termini di un assenso razionale e di un ossequio nei confronti di verità soprannaturalmente rivelate. Da questo fraintendimento è scaturita di fatto la condanna tridentina del *sola fide* luterano: oggi la fede può essere considerata anche dai cattolici, quale realtà comprensiva e sintetica dell'amore e della speranza, rivolta nei confronti della promessa divina. Pretendere ulteriori concessioni su questo versante non sarebbe possibile se non a prezzo di cadere in una concezione confessionalistica del dialogo ecumenico, spesso attribuita proprio alla chiesa cattolica e che consisterebbe nell'imporre all'interlocutore non solo i contenuti, ma anche le forme espressive tipiche della propria tradizione: una concezione massimalistica dell'ecumenismo peraltro esplicitamente rigettata dalla stessa *GE*.

Più debole ancora è la dimostrazione della presenza e del ruolo decisivo svolto in tutte le sue forme dalla parola di Dio nella mediazione della salvezza. L'indubbio riferimento del testo alla coppia correlata di termini, ricordato da Dieter, la «promessa», nella forma della parola, e la «fiducia», non è sufficiente a surrogare in forma efficace la corrispondenza, decisiva per Lutero, tra Parola e fede. In tal modo, non è inoltre possibile escludere l'eventuale presenza di altre forme di mediazione della salvezza, ad esempio di tipo spiritualistico o gerarchico-istituzionale, che prescindano completamente dal Vangelo o lo manipolino. La critica di Dalferth si dimostra pertanto assai efficace nell'evidenziare la debolezza strutturale e i limiti intrinseci della *GE*, soprattutto sul piano della coerenza sistematica d'insieme.

Non vogliamo in tal modo affermare che la descrizione luterano-ortodossa della giustificazione sia in ogni suo aspetto la

migliore – questo in fondo non lo pensa neppure il barthiano Dalferth – quanto piuttosto sottolineare il rischio di una notomizzazione della dottrina della giustificazione per ambiti tematici, cui è esposta la *GE*, anche rispetto alla sistematizzazione tridentina. Il pericolo è di approdare ad una «dottrina della giustificazione», che si riveli incapace, in tutto o in parte, di corrispondere nei suoi tratti di frammentarietà alla dinamicità dell'evento salvifico e del messaggio ad essa sotteso.

La controreplica di Dalferth, se svuotata dei suoi risvolti polemici e del sarcasmo che a tratti la caratterizza, costituisce indiscutibilmente uno dei contributi teologicamente più significativi dell'intera *querelle*. Siamo di fronte ad un saggio di quella «buona teologia», cui fa riferimento l'autore, forse eccessivamente unilaterale e partigiana, ma comunque incapace per il suo rigore di scendere a qualsivoglia compromesso sulle verità fondamentali.

Ciò emerge nella disputa sulla funzione delle opere buone nella conservazione e nell'accrescimento della giustificazione – una verità riaffermata dai cattolici sulla scia di Trento in *GE* 38: la complessa strategia argomentativa, messa in campo da Dieter, si rivela comunque incapace di dimostrare ciò che si ripromette, ovvero che la concezione cattolica, illustrata nella *Dichiarazione congiunta*, non incorre più nella condanna espressa da *SD* IV, 35.

Dal punto di vista luterano, quale viene esposto da Dalferth, la conservazione della giustizia ha infatti quale strumento esclusivo la fede e dipende pertanto in ultima istanza da Dio solo: affermare il contrario è pertanto logicamente impossibile, qualunque significato si voglia attribuire al termine «conservare». Non sfugga la valenza generale di questa critica che coinvolge uno dei presupposti dell'intera *Dichiarazione congiunta*: se infatti la posizione cattolica, sia pure in riferimento ad uno solo dei temi controversi ricade ancora appieno sotto le condanne espresse dalla *Solida declaratio*, in tal caso non si potrà più ritenere valida l'incondizionata affermazione della *GE* sull'avvenuto superamento di «tutte» le reciproche condanne dottrinali del passato.³³

³³ Ci pare singolare che Dalferth non prenda qui in esame il testo sulle «buone opere» di *ACA* XX (*BSLK* 316, 7-20), invocato dalla risposta strasburghese quale argomento a difesa della necessità delle opere nel rigenerato. Peraltro l'affermazione sulla necessità di non venir meno alla propria vocazione non implica affatto, almeno a nostro avviso, la negazione della sufficienza salvifica della fede in tutte le «fasi» dell'esistenza del giustificato. L'argomentazione del teologo zurighese non esce pertanto per nulla scalfita o confutata

Per quanto concerne il *sola fide*, non è tanto la sua presenza *expressis verbis* nel testo della *GE* a fare problema, quanto piuttosto il fatto che in esso venga trascurata la sua costitutiva relazione con il *solo verbo*: dove manca uno dei due termini l'altro si presta ad una lettura quantomeno ambigua. Si tratta di una lacuna grave anche perché a venir meno è una chiave ermeneutica decisiva per la risoluzione di una serie di problemi, che fa sentire i suoi effetti anche a distanza, ad esempio sulla configurazione del rapporto tra grazia e opere del giustificato. L'insistenza sulla parola, quale riferimento vincolante per l'azione dello Spirito, va compreso nella prospettiva di salvaguardare l'esclusività salvifica di Cristo e la sua «esternalità» nei confronti dell'umano.

In tal senso, Dalferth smentisce di aver mai inteso sottovalutare il valore e l'efficacia del Sacramento (Cena e Battesimo), quale forma di mediazione della parola per il tramite di un segno esteriore: il problema, sommariamente evocato nel suo primo contributo, ha piuttosto a che vedere con il rischio – che appare davvero palese nella ecclesiologia cattolica agli occhi di un convinto luterano – di trasformare la chiesa istituzionale, depositaria dei sacramenti, in «collaboratrice» della salvezza, spingendosi ben al di là della sua ineliminabile funzione di luogo dell'annuncio del Vangelo e della corretta amministrazione dei sacramenti.

Al di là di ogni specifica osservazione, l'assenza del *sola fide* e del *solo verbo* è di per sé sufficiente a negare l'esistenza di quel «consenso su verità fondamentali», postulato dalla *GE*: in ogni caso il vero consenso andrebbe ricercato con lo sguardo rivolto verso l'alto, all'Evangelo salvifico di Cristo, secondo il modello perseguito ad esempio nella *Concordia di Leuenberg*. A fondamento dell'unità tra le chiese non può stare un compromesso dottrinale, più o meno riuscito, e neppure il Vangelo stesso, nel suo contenuto di verità, quanto piuttosto l'efficace azione della Parola della croce che edifica la chiesa. Dalferth richiama qui il modello dell'unità ecclesiale delineato nella *Confessione di Augusta* (CA VII), i cui criteri consistono esclusivamente nella «concordia sulla dottrina del Vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti»: in quest'ottica, non è lecito affermare, come si fa in *GE* 44, che un consenso dottrinale

dal ricorso a questa *auctoritas*. In forma negativa, si può allora affermare che un'esistenza umana assoggettata alle spire del peccato non è tanto la causa, quanto piuttosto la riprova della mancanza di fede (incredulità).

sulla dottrina della giustificazione costituirebbe un «passo decisivo per il superamento della divisione ecclesiale». La domanda che è lecito porsi da parte cattolica consiste nel chiedersi se una tale visione dell'unità ecclesiale lasci ancora un qualche spazio all'ecumenismo dottrinale e non si traduca alla fine in un ripiegamento «confessionalistico» sulla propria identità: poiché un consenso *de evangelio* già esiste, il ricorso al dialogo dottrinale sarebbe infatti superfluo.

La polemica tra Dalferth e Dieter, ma anche quella tra Jüngel e Dieter su cui torneremo, hanno comunque avuto il merito di palesare con determinazione l'inadeguatezza di alcuni passaggi delicati del «consenso» e di stimolare ulteriori riflessioni sia in ambito luterano che cattolico, tese alla ricerca di soluzioni più avanzate e innovative: nonostante il fervore della polemica e il rifiuto, che li caratterizza, di assentire alla tesi del «consenso su verità fondamentali», si può affermare che tali interventi hanno avuto una incidenza sullo svolgimento complessivo della discussione teologica ben maggiore e più costruttiva di quella avuta dal successivo e ben più radicale *Votum* dei teologi.

6. Il «Votum» del gennaio 1998 e le reazioni critiche

Ci siamo già soffermati in precedenza sulla genesi del documento, che ha rappresentato il vertice della prima fase di discussione sulla *GE* e che venne inviato il 27 gennaio 1998, ai membri dei consessi sinodali delle chiese del Comitato nazionale tedesco (DNK) del LWB, dopo aver circolato nelle settimane precedenti in tutte le Facoltà teologiche evangeliche di lingua tedesca.³⁴

Si è trattato di un evento epocale nella storia recente del protestantesimo tedesco, spia di una profonda crisi di identità³⁵ – o,

³⁴ Il testo del *Votum*, pubblicato originariamente dalla *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, si trova ora riprodotto, con l'elenco alfabetico dei 158 sottoscrittori in *epd-Dokumentation*, Nr. 7/98, pp. 1-4 (trad. it. in *DG*, pp. 147-150). Ben otto docenti hanno aggiunto, in calce alla firma, delle brevi precisazioni sul senso del proprio gesto in senso talora rafforzativo, talora restrittivo rispetto all'appello comune: è soprattutto il caso di Wilfried Härle, che solo in seguito radicalizzerà la sua opposizione al consenso.

³⁵ Questa è la tesi più volte riproposta dal noto ecumenista di Leipzig, Ulrich Kühn, che si incontra in modo paradossale con le preoccupazioni espresse a suo tempo da I.U. Dalferth sulla futura sopravvivenza delle chiese storiche della Riforma, almeno in Europa.

se vogliamo, di un conflitto per l'identità cristiana e evangelica – comunque lo si voglia valutare, che non ha precedenti almeno dall'epoca del *Kirchenkampf* suscitato dal nazionalsocialismo nel corso degli anni Trenta.

A scanso di equivoci, occorre ricordare al lettore italiano, che l'intento praecipuo del «manifesto» (*Votum*) dei teologi, non è mai stato quello di una polemica diretta nei confronti della chiesa cattolica, o della sua politica ecumenica, quanto piuttosto quello di ottenere un rigetto della *GE* da parte delle chiese luterane tedesche. L'insuccesso del tentativo, a distanza di tempo, è stato quasi completo: per contraccolpo si è anzi prodotta in una prima fase un'accelerazione del processo di ricezione e «ratifica» della *Dichiarazione congiunta*. La frattura verificatasi tra la base ecclesiale, attivamente e quotidianamente impegnata nel dialogo con i cattolici e la teologia accademica, non sarà facile da sanare: il fallimento della prova di forza dei teologi testimonia, da un lato, l'ormai avvenuto trasferimento di fatto della «responsabilità» magisteriale dalle Facoltà teologiche ai vertici sinodali, anche nell'ambito delle chiese storiche della Riforma.

Si corre purtroppo in tal modo il rischio del prodursi e del perpetuarsi di un'irreparabile scissione tra riflessione teologica, e ecumenismo dottrinale, da un lato, e sensibilità ecumenica di base dall'altro; un pericolo cui la felice conclusione del processo di ricezione della *GE* non è di per sé in grado di porre *ipso facto* rimedio.

Il testo del *Votum* si presenta assai scarno – appena sette brevi paragrafi per un totale di una pagina e mezza – e senza alcuna pretesa sul terreno dell'argomentazione teologica. Sotto il profilo contenutistico, si limita a riproporre alcune tesi di fondo della precedente critica di Dalferth con un tono ben più radicaleggiante.³⁶

Se tutti concordano sulla diagnosi della situazione critica prodotta dalla secolarizzazione, che impone un'accelerazione del movimento ecumenico in grado di mettere in crisi le diverse tradizioni «confessionali», diversi sono indubbiamente i rimedi proposti. Tutto ciò senza tener conto della fase di precarietà, non solo organizzativa e finanziaria, attraversata dalle istituzioni ecumeniche a livello europeo e mondiale. Si veda soprattutto la replica di U. KÜHN, *Identitätskrise des deutschen Protestantismus?*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 7/98, pp. 13-15, alle critiche di Dalferth e Jüngel alla *GE*.

³⁶ In questa direzione battagliera vanno soprattutto la critica alla *GE*, motivata dall'assenza di una coerente interpretazione in senso luterano delle *particulae exclusivae*, ma anche la sfiducia di fondo e l'esercizio del «sospetto», nei confronti del dialogo dottrinale con i cattolici.

I teologi giustificano il proprio intervento a partire dalla responsabilità di cui si sentono investiti nei confronti della «teologia e della chiesa». «La giustificazione del peccatore per la sola fede» non costituisce infatti un elemento particolare del patrimonio dogmatico, bensì il fondamento stesso della «dottrina, dell'ordinamento e della prassi» della chiesa.

E qui emerge il primo rilievo polemico: proprio perché si tratta dell'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, da un eventuale «consenso sulla dottrina della giustificazione» dovrebbero scaturire delle immediate conseguenze a livello ecumenico: non è accettabile che chiese distinte, che convergono sul centro della fede cristiana, non si riconoscano a vicenda come tali. I critici della *GE* sostengono di fatto la tesi secondo cui il riconoscimento vicendevole dei ministeri, unito a una sia pur imperfetta comunione visibile, dovrebbe scaturire immediatamente dal raggiungimento del consenso.

Il *Votum* si rivolge poi ai sinodi ecclesiali per affermare perentoriamente che nella *GE* non è stato raggiunto alcun «consenso sulle verità fondamentali della giustificazione», che lasci sopravvivere tra le due parti unicamente delle differenze di carattere linguistico o espressivo, ma non sostanziale. Non si può affatto parlare di consenso laddove, in riferimento alla giustificazione del peccatore, non sia inequivocabilmente accettata l'interpretazione luterana del *sola gratia* alla luce del *solo verbo* (Parola e Sacramento) e del *sola fide*.

Siamo di fronte a una riproposizione in termini perentori della più importante tra le critiche dalferthiane alla *GE*, nonché di un'ingenua, o davvero scaltra, richiesta rivolta alla chiesa cattolica affinché accetti e faccia proprio alla lettera il linguaggio della tradizione confessionale luterana abiurando l'insegnamento del Decreto tridentino.

Segue l'impressionante elenco, praticamente privo di spiegazioni di dettaglio, di tutti gli ambiti tematici su cui non sarebbe stato raggiunto alcun consenso, ovvero su un gran numero di «verità fondamentali della giustificazione». Vi figurano: la fede come certezza della salvezza, la peccaminosità del giustificato, il significato delle opere buone per la salvezza e, con qualche cautela, il rapporto tra Legge ed Evangelo. Oltre a lamentare l'assenza di un adeguato confronto con l'Antico Testamento, da parte della *GE*, viene altresì ribadita l'assenza di un consenso effettivo sulla «funzione criterio-logica» della giustificazione.

Il *Votum* passa poi ad analizzare le presunte conseguenze, ovviamente ritenute deleterie dai teologi del dissenso, alla configurazione ecclesiologica e dottrinale delle chiese evangelico-luterane in Germania, che deriverebbero da un'eventuale ratifica della *GE*. Particolarmente deplorato e temuto, sul piano dogmatico, è l'eventuale assurgere della *Dichiarazione congiunta* a «norma interpretativa» degli *Scritti confessionali* luterani; ciò implicherebbe un'irreversibile cattolicizzazione della «dottrina della giustificazione» professata dalle chiese o comunque il ritorno ad una teologia della grazia di taglio «pre-riformatore». Per quanto concerne il cammino ecumenico, i sottoscrittori individuano il pericolo di una messa in discussione della «comunione» con le chiese riformate e unite dell'EKD e con tutte le comunità ecclesiali che, a livello europeo, hanno aderito alla *Concordia di Leuenberg*.

Ritorna infine l'osservazione critica sulla mancanza di efficacia pratica del *consensus*: nulla infatti è detto nella *GE* a proposito del riconoscimento, da parte cattolica, del fatto che i luterani sono a tutti gli effetti «chiesa di Gesù Cristo», né si parla di intercomunione eucaristica. A questo punto, viene avanzato il poco onorevole sospetto che la *GE* non sia nient'altro che una tappa essenziale di un piano studiato a tavolino, destinato a sfociare nell'integrazione delle chiese del LWB all'interno del cattolicesimo: un processo da cui trarrebbero vantaggio anzitutto i responsabili ecclesiali e i ministri ordinati, che sarebbero in tal modo cooptati all'interno della gerarchia cattolica.³⁷

³⁷ Si tratta di una serie di timori ingiustificati e di affermazioni sinceramente poco fondate, che hanno a ragione suscitato delle dure, ma efficaci, repliche da parte dei più accreditati sostenitori del consenso, come Barth, Meyer, Kühn. Non è chiaro quali siano le possibili conseguenze negative sulla coesione nell'EKD e nella *Concordia di Leuenberg*, in questa fase storica, posto che, per citare un esempio, le chiese riformate svizzere hanno accolto il «consenso» con entusiasmo ben maggiore degli stessi luterani tedeschi. L'ipotesi di una «integrazione» dei ministri luterani nella gerarchia cattolica – lo ha ricordato Kühn – è stata sempre «respinta» e non è affatto ipotizzabile almeno finché non si sarà giunti ad un vero e proprio «consenso sulla dottrina del Vangelo». Lo *status quo* confessionale delle chiese luterane non viene affatto messo in discussione dalla *GE*, perché anche quest'ultima, che peraltro non pretende affatto di sostituire il *Liber Concordiae*, è soggetta all'unica *norma normans* che è la Scrittura. Per quanto riguarda l'efficacia «pratica» del consenso, è evidente che i suoi effetti sulla soluzione delle questioni aperte a livello ecclesiologico e sacramentale non sono automatici ed andranno verificati a distanza di tempo. Più seria, anche se di difficile soluzione dal punto di vista della visione cattolica dell'ecumenismo, fissata nella *Unitatis Redintegratio*, è la questione aperta del pieno riconoscimento dello statuto di «chiese sorelle» alle comunità scaturite dalla Riforma.

In alternativa a tutto ciò, alla *GE* e all'intero cammino sinora percorso dal dialogo luterano-cattolico, gli estensori si limitano a ribadire l'invito rivolto, sin dal 1975, ai cattolici affinché partecipino in qualità di ospiti alla celebrazione luterana della Cena. Il *Votum* si conclude con l'esortazione, rivolta ai sinodi, di rigettare senz'altro la *Dichiarazione congiunta* nella sua attuale versione o comunque di specificare nelle loro deliberazioni che essa non costituisce in alcun caso un «consenso sulle verità fondamentali della giustificazione».

Da più parti si è osservato che il documento dei docenti appare segnato in profondità da una mentalità del «tutto o niente» che, in campo ecumenico, finirebbe per tradursi in una sostanziale *impasse* e per porre in questione la necessità stessa del dialogo, perché pone l'interlocutore cattolico di fronte alla necessità di una sostanziale abiura delle proprie tradizionali posizioni dottrinali. Si tratta, a nostro avviso, nonostante la stima che nutriamo per l'acume sistematico di alcuni tra i «teologi» dissenzienti, di una critica sostanzialmente fondata.

Assai più complessa si presenta la valutazione sulla «tenuta» sostanziale del «consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione», che la *GE* rivendica come già realizzato in forma compiuta nelle proprie formulazioni: ciò alla luce delle numerose e circostanziate critiche e delle osservazioni teologiche di merito che stanno a fondamento del «manifesto» dei teologi.

È indubbiamente vero, come ha opportunamente ricordato ai suoi colleghi Hans Martin Barth,³⁸ che in *GE* 15-16, trovano concreta espressione e riconoscimento tutta una serie di istanze teologiche, storicamente caratteristiche della Riforma, ma ora accettate anche da parte cattolico-romana, quali il *sola gratia*, il *solus Christus*, il ruolo decisivo della fede, dono di Dio, nella giustificazione del peccatore, insieme all'esclusione del concetto di merito, senza che venga con ciò negata la necessità delle opere, frutto della stessa giustificazione.

Il carattere epocale di queste «formulazioni» comuni non deve tuttavia occultare gli specifici problemi irrisolti, evidenziati dal confronto con le condanne dottrinali, e deve anzi renderne possibile il superamento. In questa prospettiva, anche noi riteniamo che,

³⁸ Cfr. H.M. BARTH, *Reformatrische Theologie dringt ins Herz des Katholizismus vor*, in *epd-Dokumentation* Nr. 7/98, p. 8.

almeno in tre punti della *Dichiarazione congiunta* – ruolo delle buone opere nel giustificato, *simul iustus et peccator* e funzione criteriologica della giustificazione – l'esistenza di un «consenso», sia pur differenziato, ma sufficiente a sancire l'inoperatività delle condanne dottrinali, apparisse al momento del *Votum* dei teologi quantomeno dubbia e problematica.³⁹

La reazione «ufficiale» all'appello dei 158 da parte del presidente della VELKD, Horst Hirschler, che si era attivato ed impegnato in precedenza proprio per un dialogo con i teologi per giungere ad una formula-tipo di deliberazione sinodale, in termini prudenziali, che tenessero conto delle numerose osservazioni rivolte alla *GE*, non si è fatta attendere.⁴⁰ Al di là dell'amarezza per i sospetti e le insinuazioni – rivolte nel *Votum* all'indirizzo dei vertici ecclesiali luterani – il sentimento che emerge in primo piano è proprio la delusione per il fallimento della faticosa mediazione intrapresa nei mesi precedenti, che aveva condotto alla eliminazione dal testo del «progetto di deliberazione sinodale», predisposto dalla VELKD, della controversa espressione, «consenso su verità fondamentali della giustificazione», sostituita con la meno impegnativa e incisiva espressione plurale, di accordi o «concordanze» (*Übereinstimmungen*).

Senza entrare nel merito del dibattito teologico sulle condanne dottrinali, Hirschler si dichiarava persuaso che da un «sì differenziato» alla *GE*, non potessero derivare ai luterani danni di alcun genere, né riguardo allo *status* confessionale, né in riferimento alle relazioni con le chiese sorelle.⁴¹

³⁹ È tuttavia nostra opinione che almeno due delle tre questioni aperte siano state in seguito in qualche modo risolte: nel caso concreto di *GE* 18 (funzione criteriologica della giustificazione), ciò è merito della felice e innovativa formulazione della *Nota* romana. Ancor oggi nonostante gli *Allegati*, non possiamo, sul piano squisitamente teologico, dirci appieno soddisfatti delle soluzioni proposte nel caratterizzare il nesso tra le opere buone e l'accrescimento e preservazione della grazia nel giustificato.

⁴⁰ Cfr. H. HIRSCHLER, *Brief an die Unterzeichner der Erklärung zur Gemeinsamen Erklärung*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 11/98, pp. 2-4. Nello stesso numero (pp. 5-8) si può leggere l'estesa controp replica di Wallmann. Si devono classificare tra le reazioni ufficiali all'appello dei teologi anche le prese di posizione di alcune chiese territoriali, che, al di là delle decisioni effettivamente assunte sulla *GE*, hanno comunque ritenuto necessario esprimere la loro gratitudine ai sottoscrittori del *Votum*: è il caso del sinodo delle Chiese del Nord dell'Elba. La chiesa evangelico-luterana del Württemberg ha preferito richiedere, prima di deliberare, un parere ufficiale alla Facoltà teologica di Tübingen.

⁴¹ La Concordia di Leuenberg ha promosso autonomamente una consultazione tra le Chiese affiliate, ciò pur non essendo mai stata formalmente coinvolta nel processo di

Uno dei cinque più diretti destinatari della replica di Hirschler – oltre a Albrecht Beutel, Karin Bornkamm, Reinhard Schwarz e Gerhard Ebeling – Johannes Wallmann, ha ritenuto di dover ulteriormente replicare alle osservazioni di Hirschler, ribadendo sostanzialmente, a nome dei cinque promotori, le ragioni del dissenso espresso nel *Votum*.

Non solo i vertici ecclesiali avrebbero disatteso i termini del «compromesso di Erfurt» dell'ottobre 1997, riaffermando, in un'ulteriore rielaborazione della «formula di approvazione», sia pure in forma ambigua ed implicita, l'esistenza del controverso consenso, ma si sarebbe in presenza di una sistematica e programmatica emarginazione della teologia accademica e delle Facoltà dai processi decisionali interni alle chiese.

Il controverso passaggio sull'integrazione dei ministri ordinati luterani nella struttura gerarchica della chiesa cattolica – e la conseguente accusa di aver implicitamente accettato una visione dell'ecumenismo, come sostanziale ritorno nel seno del cattolicesimo, anziché come «diversità riconciliata», nel significato evangelico dell'espressione – vanno lette alla luce dei contenuti del documento comune della Commissione congiunta cattolico-luterana del 1985 (1984), *L'unità davanti a noi*.⁴²

Non si può non riconoscere che un testo, ufficialmente pubblicato, non ha nulla a che vedere con piani segreti e congiure di varia natura e non si può certo negare che, da un punto di vista cat-

redazione e di ricezione della *GE*. Non sono mancate, inoltre, soprattutto in Germania, prese di posizione sulla *GE* da parte metodista ed evangelicale: è noto inoltre come la «giustificazione» costituisca da sempre un tema importante del dialogo internazionale anglicano-cattolico (*ARCIC*).

⁴² Si veda ora la traduzione italiana del documento, *L'unità davanti a noi*, in S. VOICU - G. CERETI (edd), *Enchiridion Oecumenicum*, 1: *Dialoghi internazionali 1931-1984*, Bologna 1986, pp. 752-827 (orig. ted. *Einheit vor uns*, Paderborn - Frankfurt a.M. 1985). Le tappe attraverso le quali dovrebbe realizzarsi in successione l'unità visibile cattolico-luterana sono così elencate: «comunione di fede», «comunione dei sacramenti» e «comunione di servizio». Solo in quest'ultima fase dovrebbe realizzarsi, con gradualità, l'unione strutturale delle chiese e la comunione nel ministero ecclesiale, incluso l'episcopato. Oggi tuttavia si è ancora fermi alla prima fase del dialogo. Ci si deve comunque chiedere, per rispondere al problema «ecclesiologico» posto sul tappeto, in quale misura si possa a tal proposito parlare di «integrazione» delle comunità luterane all'interno della chiesa cattolica. Ciò presuppone comunque che si risponda univocamente al quesito sulla configurazione della *koinonia* nella futura chiesa unita, in rapporto alle diverse possibili forme di esercizio del ministero episcopale. Si tratta di una decisione che travalica i limiti di un documento quale *L'unità davanti a noi*, che è unicamente uno studio «interconfessionale» dei requisiti per l'unità possibile.

tolico, al culmine del consenso dottrinale non potrà non porsi il problema del superamento della deficienza nel sacramento dell'ordine, con una nuova ordinazione episcopale dei ministri ordinati luterani che verrebbero così reinseriti appieno nella «successione apostolica». La concezione luterana dell'unità della chiesa invece si fonda esclusivamente sulla sufficienza del «consenso sulla dottrina del Vangelo e nell'amministrazione dei sacramenti» (CA 7) e non richiede alcuna condizione aggiuntiva. Non si può che essere grati a Wallmann di questa precisazione che sembra fugare ogni residuo e malevolo dubbio sulle intenzioni degli estensori del *Votum*.

Mentre in ambito teologico proseguiva, ed anzi si infiammava sempre più, la discussione intorno all'appello dei teologi, nei mesi di febbraio e di marzo 1998 si succedevano senza soluzione di continuità e con poche sorprese, le riunioni dei sinodi territoriali e le deliberazioni in favore della *GE*: il dissenso appariva sconfitto, se non placato.⁴³

7. Reinhard Flogaus: il consenso a portata di mano

Nel corso del lungo dibattito seguito alla presentazione della versione definitiva della *GE*, sorprendentemente rare sono state le voci di chi, in campo luterano, si sia espresso in favore di modifiche migliorative o integrative del testo, reputandole una valida base di partenza.

Pur costituendo sin dall'inizio la revisione del testo un'opzione poco verosimile anche per le rigide scadenze temporali fissate da Roma e da Ginevra, l'ipotesi di un'ulteriore revisione del testo è tornata brevemente a riaffacciarsi dopo la *Nota* romana del 25 giugno. Nella fase immediatamente precedente, l'inasprirsi del confronto a seguito del *Votum* dei teologi aveva finito per pregiudicare la posizione di coloro, che, pur non ritendendosi del tutto soddisfatti delle formulazioni della *GE*, ritenevano comunque neces-

⁴³ La stessa presa di posizione ufficiale da parte della Facoltà teologica evangelica di Tübingen, pur allineandosi al *Votum* nel ribadire che il testo della *GE* non costituisce né un «consenso su verità fondamentali» e neppure un «passo decisivo verso il superamento della divisione ecclesiale», preferisce analizzare e dettare, le condizioni di un possibile «consenso differenziato» nei confronti della *GE*. I teologi tubinghesi giudicano nell'insieme accettabile la formula di compromesso patrocinata da Hirschler. Si veda il testo dei *Gutachten* tubinghesi in *epd-Dokumentation*, Nr. 15/98, pp. 1-5.

sario non sciupare un'occasione storica di dialogo con la chiesa cattolica, quale non si era più più verificata nella storia a partire dai colloqui di Worms e di Regensburg del biennio 1540-1541. Costoro ritenevano comunque che la prosecuzione del dialogo verso l'unità visibile costituisse comunque una priorità ineludibile, da non sacrificare sull'altare di polemiche giornalistiche e di *querelles* intrateologiche.

Il caso più significativo è quello del giovane teologo e storico del dogma berlinese Reinhard Flogaus,⁴⁴ che ha offerto un'interpretazione assai stimolante del consenso, sul terreno storico e sistematico, suggerendo vie concrete di uscita dalle aporie della *Dichiarazione congiunta*.⁴⁵ La sua conoscenza degli atti dei *Religionsgespräche* (colloqui di religione) dell'età della Riforma, delle fonti del Tridentino e degli *Scritti confessionali* luterani, gli ha consentito di misurare i concreti progressi compiuti dalle due parti nella direzione di una vicendevole comprensione sul tema della giustificazione.⁴⁶ Numerosi furono infatti i tentativi di trovare un linguaggio comune sulla dottrina della giustificazione tra cattolici e

⁴⁴ Allievo di Christof Gestrich, uno dei pochi teologi sistematici di lingua tedesca a non aver sottoscritto il *Votum* pur essendo stato a sua volta discepolo di Ebeling, è attivo presso la Humboldt Universität di Berlino. Flogaus è autore di una stimolante, anche se discussa dissertazione dottorale sul tema della «divinizzazione» in Lutero e Gregorio Palamas. Il lavoro rilegge la *theosis*, in rapporto alla giustificazione per fede, nell'orizzonte dell'ontologia relazionale ebelinghiana e ha incontrato tuttavia una dura opposizione in Tuomo Mannermaa e nei suoi allievi. Si veda R. FLOGAUS, *Theosis bei Luther und Palamas. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997.

⁴⁵ Reinhard Flogaus è intervenuto a due riprese nella discussione suscitata dalla *GE*: una prima volta nel febbraio 1998, a poche settimane dalla pubblicazione del manifesto dei 158, per smorzare i toni della polemica ed indicare delle possibili soluzioni ai problemi sostanziali e testuali, sollevati dal «fronte del rifiuto». Cfr. R. FLOGAUS, *Die Chance nützen – und den Text verbessern! 10 Thesen zur 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'*, in *epd-Dokumentation* Nr. 11/98, pp. 22-29. In un successivo contributo «scientifico» (giugno 1998), ha poi approfondito i risvolti «storico-dogmatici» dei diversi ambiti tematici della *GE*. Cfr. R. FLOGAUS, *Von Regensburg nach Würzburg: Hoffnungsvoller Fortschritt oder alter Dissens in neuem Gewand?*, in «ThLZ», 123 (1998), 7/8, pp. 714-728. Nella nostra esposizione abbiamo cercato di offrire una sintesi degli argomenti esposti dall'autore nei due saggi.

⁴⁶ Per esplicita scelta degli estensori della *GE*, il ricco apparato del testo si limita a citare a supporto del consenso il testo dei più importanti dialoghi cattolico-luterani degli ultimi decenni sul tema della giustificazione: ciò senza risalire sino all'epoca della divisione confessionale, se non quando sia in discussione la dimostrazione dell'avvenuto superamento di una esplicita condanna dottrinale, tuttora vincolante per le chiese, in riferimento all'odierno insegnamento del *partner* ecumenico. In ogni caso vengono citati sempre e unicamente i decreti del Tridentino o i testi compresi nel *Liber Concordiae*; insomma i testi normativi per la tradizione ecclesiale, e non gli *Atti* e i *Protocolli* dei colloqui di Religione.

luterani nel periodo precedente il 1546, e non mancarono di realizzarsi precarie convergenze, travolte in seguito dal corso tumultuoso degli eventi.

Di fronte all'atteggiamento radicale di chi ha negato l'esistenza di un «consenso» su tutti i temi affrontati nella *GE*, Flogaus, ha voluto – all'inizio del suo secondo e più breve contributo, pubblicato dopo l'esplosione dello *Streit*, e prima di esaminare nel merito le osservazioni critiche del fronte del dissenso – esplicitare ed elencare tutte le «verità fondamentali sulla giustificazione», affermate in comune da cattolici e luterani nella *Dichiarazione congiunta*. Si può partire dal Cristo, nostra giustizia, e dalla formula secondo cui la giustificazione avviene «nella fede nell'azione salvifica di Cristo» (*GE* 15), per passare poi al *sola gratia* (*GE* 19), e ancora all'affermazione secondo cui la giustificazione non diventa mai un possesso dell'uomo, di cui questi possa farsi vanto di fronte a Dio (*GE* 27).

Il *punctum dolens* della *GE* consiste purtroppo nell'infelice formulazione cattolica (*GE* 38,1), che riafferma il contributo delle opere buone nella preservazione e nella crescita della grazia.⁴⁷ Gli estensori del «consenso» non si sono purtroppo avveduti che la formula utilizzata, al contrario di quella a suo tempo inserita in *LV I*, ricade in pieno sotto l'anatema di *SD IV*, 35. Si tratta di un punto decisivo, perché il mantenimento di tale formula contraddirebbe senza appello l'affermazione del § 41, dove viene invece solennemente affermata la non-applicabilità di indistintamente tutte le condanne dottrinali del XVI secolo. Secondo Flogaus, proprio questo passaggio non ci consentirebbe ancora di affermare il raggiungimento di un «integrale» consenso, anche perché tutti gli sforzi apologetici strasburghesi, lungi dal risolvere il problema, lo avrebbero invece complessificato.

Altrettanto scottante resta il problema posto dalla funzione criteriologica della giustificazione, ovvero quella di orientare a

⁴⁷ Non intendiamo qui ripetere in dettaglio l'analisi dello *status quaestionis*, su cui ci siamo già ampiamente soffermati in precedenza nelle sezioni dedicate al *Commento* strasburghese e alla polemica Dalfert-Dieter. Anche Flogaus ritiene comunque che non si possano trovare negli scritti confessionali luterani elementi che autorizzino a parlare di un contributo delle opere alla «crescita della grazia», o anche soltanto alla «crescita nella grazia» del giustificato (*GE* 38). Per il raggiungimento del consenso, che ancora manca, la proposta è quella di sostituire qui l'espressione con «crescita nella fede». Il teologo berlinese appare invece meno interessato di altri ad una esegesi sottile e irenica del significato assunto dal termine «conservare» (*bewahren*).

Cristo l'intera prassi e l'esistenza delle chiese. Il ben noto riferimento, introdotto all'ultimo minuto su sollecitazione cattolica, ad una pluralità di non meglio precisati criteri, costituisce un significativo arretramento rispetto a posizioni più avanzate già raggiunte nel dialogo bilaterale e deve essere assolutamente eliminato. Flogaus mostra comprensione per la cautela cattolica su questo punto – la dottrina della giustificazione ha un rango ben diverso nelle due tradizioni dottrinali – ma ritiene debba essere assolutamente evitato il rischio di un fraintendimento del testo in direzione dell'esistenza di una pluralità di criteri di egual valore, oppure in direzione dell'esclusione di ambiti più o meno ampi della vita ecclesiale dalla normatività della giustificazione.

Per quanto concerne una valutazione della *GE* sul versante più propriamente contenutistico, Flogaus ritiene che essa costituisca in linea generale un importante progresso rispetto ai documenti precedenti del dialogo, anche negli ambiti in cui le differenze restano significative a prescindere dalla loro efficacia divisiva tra le chiese. Un pieno consenso sarebbe stato raggiunto sul tema della «cooperazione dell'uomo alla propria salvezza» (*GE* 19-21), sulla coincidenza tra concezione dichiarativa e trasformativa della giustificazione (*GE* 22-24), sul rapporto tra fede, speranza e carità (*GE* 25-27), come anche sulla dialettica Legge/Evangelo (*GE* 31-33) e sulla *certitudo salutis* (*GE* 34-36).⁴⁸

Flogaus è molto più ottimista di tutti o quasi i commentatori di parte luterana per quanto concerne il *simul iustus et peccator* e il contrasto sulla persistenza del peccato nel giustificato: anche qui le formulazioni della *GE*, pur rifacendosi ampiamente a precedenti cinquecenteschi, costituiscono un sostanziale progresso nei confronti dello *status quaestionis*, cui il dialogo si era arrestato quattrocento anni or sono. Si può comprendere la cautela linguistica di parte cattolica per il rischio di contraddire l'esplicito insegnamento di Trento sulla natura non peccaminosa della concupiscenza nel rigenerato: nella sostanza tuttavia le due posizioni sono ormai assai simili. Su questo specifico tema, il giovane teologo berlinese ricorda l'accordo sostanziale raggiunto, ma non formalizzato ad Augusta nel 1530, su una formulazione proposta da Johannes Eck. I teologi dei

⁴⁸ Flogaus lamenta qui soltanto il mancato ricorso all'univoca espressione di *LV* 62, 28 ss., recepita nelle prime stesure della *GE* (*Würzburg I e II*), in cui si affermava espressamente che «la fede è certezza della salvezza».

due schieramenti concordarono in quell'occasione sull'affermazione in base a cui il battesimo cancella senz'altro il «peccato» dal punto di vista formale, mentre lascia di fatto intatto nel giustificato il *fomes concupiscentiae*, che viene dal peccato e conduce al peccato, pur senza poter essere nominalmente identificato con quest'ultimo. La distinzione tra «peccato materiale» e «peccato formale» venne sostanzialmente ribadita nelle formulazioni del Decreto *Cum hoc tempore* e si ritrova in forma implicita anche nella *GE*. Il progresso rispetto al passato da parte cattolica consisterebbe nel riconoscimento del fatto che la concupiscenza costituisce «un'oggettiva ... opposizione a Dio (*GE* 30). Al di là della prudenza imposta dal can. 5 di Trento (*DH* 1515), questa affermazione equivarrebbe ad una sostanziale accettazione delle istanze luterane, ovvero della natura peccaminosa – sia pure nella forma di *peccatum regnatum* – della concupiscenza.

Sul tema del *sola fide*, Flogaus registra pure alcuni limitati «passi in avanti» da parte dei cattolici, anche se la fede giustificante resta pur sempre per questi ultimi «la fede che è attiva attraverso la carità»: una formula espressiva genuinamente biblica, ma che suonerebbe ancor sempre inaccettabile ad un orecchio luterano.

Si ripropone qui nuovamente un contrasto che risale all'epoca dei colloqui di religione (1530), allorché Eck, ad Augusta, di fronte alla prima esplicita introduzione della formula nella *Confessio Augustana* (*tantum fide*), propose la formula compromissoria relativa alla giustificazione frutto della *gratia gratum faciens*, introducendo altresì un riferimento alla funzione strumentale della Parola e del Sacramento. Fu presto chiaro che tale formula presentava ampi margini di ambiguità nella misura in cui poteva venire interpretata tanto nel senso cattolico della *fides caritate formata*, quanto in quello luterano della fede fiduciale che corrisponde alla grazia. Si giunse così a proporre, nel *Wormser Buch* del 1540, una complessa formula compromissoria che prevedeva la distinzione tra una *iustificatio prima*, che avverrebbe «per sola fede» – e ciò anche secondo i cattolici – da una *iustificatio secunda*, cui contribuirebbero le opere meritorie del giustificato. L'insoddisfazione di Lutero e dei principi protestanti condusse all'accantonamento di tale formula compromissoria. Nel *Liber Ratisboniensis* dell'anno successivo,⁴⁹

⁴⁹ Il *Regensburger Buch* costituisce il punto più alto dei Colloqui di religione del biennio 1540-41 e della politica di conciliazione e di pacificazione, intrapresa da Carlo V.

il *sola fide* scomparve definitivamente dall'orizzonte del consenso, anche perché il Concilio Tridentino anatematizzò espressamente la posizione di chi affermava che la giustificazione abbia luogo in virtù della sola fede.

Neppure i cattolici hanno mai inteso negare, che la fede sia «radice» e «fondamento» della giustificazione: il problema riguarda esclusivamente l'uso della *particula exclusiva*, che è divenuta una vera e propria bandiera della Riforma. *GE* 25 afferma con chiarezza che, anche per i cattolici, la «remissione dei peccati» avviene «per mezzo della fede» e non in virtù dei presunti meriti, siano essi precedenti o successivi alla giustificazione: tutto ciò che «nell'uomo precede il libero dono della grazia» non può comunque essere considerato «fondamento della giustificazione». Come già nel passato, Flogaus lamenta tuttavia il fatto che la *GE* non specifichi, nelle sezioni comuni, il proprio concetto di fede nella direzione tipica della tradizione luterana e riaffermi in modo esplicito che la fede giustificante è la fede viva, che «opera attraverso la carità»,

Un'*équipe* di teologi composta da Pflug, Gropper ed Eck sul versante cattolico, Melantone e Bucer, sul versante luterano, riuscì, anche grazie ai buoni auspici del legato pontificio Gasparo Contarini e del consigliere imperiale Granvella, a raggiungere, a fine aprile 1541, un accordo sul controverso tema della giustificazione per fede (art. V). Dalla servitù del peccato, cui l'umanità intera è soggetta in conseguenza del peccato originale, veniamo liberati dall'unico mediatore divino-umano, Cristo, che ci riconcilia con il Padre e ci rende «figli nel Figlio» e partecipi alla divina natura. Il primo movimento in direzione della giustificazione viene attribuito allo Spirito Santo, che ci conduce al disprezzo del peccato: la nuova vita presuppone infatti la penitenza. Il medesimo Spirito ci guida poi a Cristo attraverso la fede nelle promesse divine: in tal modo colui che crede in Cristo ottiene la remissione dei peccati, l'imputazione della giustizia e altri innumerevoli doni. Dopo aver descritto le due «fasi» della giustificazione – non si parla espressamente di *duplex iustitia* – i teologi affermano che la giustificazione avviene per mezzo della fede viva ed efficace che ci rende graditi a Dio, a causa di Cristo. La fede viva consiste nell'apprensione della misericordia e nella fede nella giustizia in Cristo, cui contestualmente si aggiunge il dono dello Spirito Santo e della carità. Nel testo viene esplicitamente detto – una affermazione, come abbiamo visto, non gradita a Flogaus – che la fede giustificante è quella che opera attraverso la carità. Al tempo stesso viene escluso che la giustificazione avvenga non per i meriti di Cristo, quanto invece per la perfezione e la dignità dell'uomo, anche se donataci dalla grazia. Nonostante il richiamo alla necessità della penitenza e del progresso nel rinnovamento interiore del rigenerato, la giustizia che Cristo ci dona gratuitamente, la giustizia imputativa, coincide tuttavia con la *iustitia inhaerens*, che non dipende dai nostri meriti, ma fa sì che veniamo detti giusti in virtù delle opere buone che compiamo in quanto giustificati. La giustificazione *sola fide* viene accettata – Flogaus pecca qui di imprecisione – purché non comporti la negazione della necessità della penitenza, delle buone opere e del timore di Dio. La complessità della formula evidenzia l'estrema difficoltà, ma non l'impossibilità, già nel secolo della Riforma, di trovare soluzioni teologicamente accettabili dalle due parti. Per il testo dell'articolo sulla giustificazione del *Liber Ratisbonensis* abbiamo utilizzato la vecchia versione di CR 4, 198-201.

evitando di conseguenza l'inserimento nel testo della *particula exclusiva*. Un qualche progresso si registra laddove – prendendo le distanze dal Tridentino, che aveva escluso il carattere meritorio esclusivamente in riferimento alle opere precedenti la giustificazione (GE 27) – estenderebbe, almeno implicitamente, tale esclusione a tutte le opere incluse quelle successive al battesimo.

In conclusione, si può affermare che, per Flogaus, la GE costituisce un valido punto di partenza ma non ancora il sospirato «consenso su verità fondamentali». Si tratta di una posizione che non va scambiata con l'incondizionata negazione di ogni tipo di consenso anche parziale: la posizione radicale sino a cui si è spinta, nel momento più aspro della polemica, la dura opposizione che si è sostanziata nel *Votum* dei teologi (gennaio 1998). Siamo invero in presenza di numerose e significative convergenze tra le parti, anche se lo storico dei dogmi non può che constatare come, almeno in un caso concreto, non si possa ancora sancire ufficialmente l'inapplicabilità delle condanne dottrinali. La GE contiene inoltre formule ambigue suscettibili di diversa interpretazione e delle semplici imprecisioni linguistiche che, secondo Flogaus, andrebbero corrette anche a prezzo di un rallentamento del processo di ricezione «ufficiale» del consenso, ormai quasi giunto al suo compimento.

Gli interventi di Flogaus – privi di ogni tipo di animosità, diffidenza o sfiducia nei confronti della controparte cattolica – sono comunque giunti in un momento troppo avanzato della discussione per poter comunque influenzare le decisioni sinodali e la ricezione del *consensus*: ciò fa ancor più rimpiangere l'assenza di una pubblica discussione nella fase precedente, quella redazionale della GE, già lamentata da Ingolf Dalferth.

8. *La ricezione luterana e la «Nota» vaticana del 25 giugno 1998*

Pochi giorni dopo la presa d'atto da parte dell'Alleanza luterana mondiale dell'avvenuto raggiungimento del *magnus consensus* tra le chiese membra,⁵⁰ richiesto per la sigla della *Dichiarazione*

⁵⁰ La decisione del Consiglio dell'Alleanza luterana mondiale di prendere atto del raggiungimento del *magnus consensus*, in seguito all'unanime approvazione di una relazione presentata dal Consiglio permanente per gli Affari Ecumenici, risale al 16 giugno 1998. Si

congiunta sulla giustificazione – un risultato raggiunto tra mille difficoltà ed ambiguità e frutto di un'attesa che si è prolungata ben al di là dei termini previsti, il 25 giugno 1998 – il card. Edward Idris Cassidy ha presentato al pubblico, nel corso di una conferenza stampa, il testo ufficiale della risposta cattolica, elaborata in stretta collaborazione tra il Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani (PCPUC) e la Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF).⁵¹

veda il testo della deliberazione in *epd-Dokumentation*, Nr 27/98 pp. 1-4 (trad. it. in *DG*, pp. 57-66). Pochi giorni prima, l'Istituto ecumenico di Strasburgo aveva fornito un'ampia analisi delle risposte pervenute dalle Chiese associate. Sulle 86 risposte pervenute, 79 vengono classificate come positive, 5 come negative e 2 come incerte: si deve constatare, con un certo rammarico, che, nonostante l'attesa delle prese di posizione da parte del segretariato di Ginevra si sia prolungata ben oltre i tempi fissati, ben 36 chiese non avevano ancora fatto pervenire le loro deliberazioni all'Alleanza. Il documento ginevrino non contiene, a differenza della successiva risposta cattolica, un'analisi contenutistica delle risposte pervenute, limitandosi a segnalare i temi su cui sono emerse, in sede di dibattito, le maggiori difficoltà e che dovranno essere fatti oggetto di ulteriore discussione a livello confessionale ed ecumenico. Nell'elenco delle questioni controverse, troviamo: il valore criteriologico della giustificazione (*GE* 18), la concupiscenza e il peccato nel giustificato (*GE* 28-30) e il rapporto tra le opere buone e la preservazione della grazia (*GE* 38). Viene inoltre richiamata la necessità di un ulteriore chiarimento delle implicazioni pratico-pastorali del consenso raggiunto. La *Dichiarazione* conclusiva, ribadendo che le condanne degli *Scritti confessionali* luterani non toccano più la chiesa cattolica, dà mandato al segretario generale di intraprendere ulteriori contatti con la controparte cattolica in vista di una sanzione ufficiale della *GE*. La relazione strasburghese, su cui il documento ufficiale si fonda, e che è stata stesa da Theo Dieter e dall'americano Michael Root, presenta una attenta analisi delle risposte negative e incerte pervenute dalle chiese e constata come i motivi del rifiuto ad aderire al «consenso» non siano talora riconducibili ad una analisi testuale della *Dichiarazione congiunta*, quanto a preoccupazioni di indole pastorale. Manca, per ovvie esigenze di spazio, un'analisi individualizzata di tutte quelle risposte che potevano essere ascritte nel novero dei *placet iuxta modum*, tra cui la maggior parte delle risposte provenienti dalla Germania. Questo ha alimentato un'ulteriore polemica tra Johannes Wallmann e lo stesso Theo Dieter, che è stato accusato apertamente di aver manipolato le risposte pervenute, sino a far sì che si ritenesse raggiunto il *magnus consensus*, da parte del LWB. Il «magno consenso» costituisce peraltro un concetto di cui non esiste una interpretazione concorde, in campo luterano, in mancanza di una precisa definizione giuridica dello stesso nello statuto del LWB, né è chiaro quale ruolo vi svolga la consistenza numerica dei fedeli delle singole chiese. Per il testo ufficiale della «ricezione», da noi citato, rinviando per ovvie ragioni di comodità e reperibilità alle versioni tedesche riportate in *epd-Dokumentation*, Nr. 27/98. Per quanto riguarda l'analisi delle risposte affermative «con commento» alla *GE*, occorre tener presente, a discolpa dell'Istituto ecumenico, la successiva circostanziata interpretazione, da parte strasburghese, dell'agosto successivo, riportata in *epd-Dokumentation*, Nr. 37a/98, e corredata da una breve premessa esplicativa.

⁵¹ Si veda *epd-Dokumentation*, Nr. 27a/8, pp. 1-3 (trad. it. in *DG*, pp. 67-74). La diffusione della breve *Nota* è stata accompagnata da una più ampia illustrazione del suo contenuto da parte del prelado australiano. Il testo della presentazione si rifà ampiamente ai contenuti della *Nota*, facendo tuttavia precedere al commento una breve storia del dialogo cattolico-luterano dopo il Vaticano II e un sintetico riferimento alla genesi, alla struttura

Il clima dei mesi precedenti non lasciava presagire alcun colpo di scena, anche perché alla redazione del testo definitivo della *GE* aveva attivamente partecipato un perito designato dall'ex-Santo Ufficio e la Congregazione aveva visto accolte a livello redazionale numerose delle osservazioni di metodo e di merito formulate sulle prime stesure: il Pontificio Consiglio, dal canto suo, aveva promosso e seguito la genesi e la redazione della *Gemeinsame Erklärung*, in tutte le sue fasi.

Il tenore ed i contenuti della *Nota* romana hanno, in questo quadro, ampiamente deluso le aspettative degli osservatori evangelici – e anche di un vasto settore del cattolicesimo tedesco – che si attendeva verosimilmente una sintetica celebrazione del consenso raggiunto e si sono invece ritrovati di fronte ad un'accurata analisi del documento, non priva di riserve e di critiche nei confronti di importanti sezioni della *GE*.

Non è un caso che molti critici luterani siano stati fortemente impressionati dal tenore «tridentino» del testo: l'intento dichiarato della *Nota* consisteva infatti nel valutare con attenzione se, anzi-tutto, il «consenso» raggiunto non confliggesse apertamente o implicitamente con l'insegnamento infallibile della chiesa cattolica formulato a Trento e di cui fanno parte integrante anche i canoni del Decreto *Cum hoc tempore*. La questione aperta consiste nel domandarsi se le posizioni teologiche del luteranesimo di oggi in merito alla giustificazione, nella forma codificata e stilizzata nella *GE*, incorrano ancora in tutto in parte nelle condanne tridentine.⁵²

e ai limiti della *Gemeinsame Erklärung*. Cassidy sottolinea inoltre il corretto approccio ermeneutico al problema del superamento delle condanne, collocando l'intero processo nell'orizzonte del Giubileo dell'anno 2000 voluto da Giovanni Paolo II. La presentazione chiarisce in forma perentoria, sin dal suo esordio, che la *Nota* dichiara l'avvenuto raggiungimento del consenso cattolico-luterano. Non era pertanto possibile speculare o mettere seriamente in dubbio, sin da principio, l'assenso cattolico di fondo alla *GE*, assunta nella sua globalità. Qualche fondatezza, a nostro avviso, sembra avere piuttosto l'accusa rivolta alla Santa Sede, che insiste sul basso profilo protocollare mantenuto dalla risposta cattolica. La scelta di limitarsi a una *Nota*, indica la volontà di non fare per ora ricorso ad un documento provvisto di una diretta sanzione papale: il testo avrebbe comunque avuto maggiore autorevolezza se fosse stato sottoscritto anche dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede. Se si pensa all'atteggiamento tenuto trent'anni or sono da Paolo VI nei confronti del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, in occasione della solenne cancellazione delle scomuniche del 1054 – unico termine possibile di confronto – la parziale delusione dei luterani appare non del tutto ingiustificata.

⁵² Si tratta, come ricorda il n. 5 delle *Precisazioni*, di «puntualizzare la dottrina della Chiesa cattolica su quei punti», sui quali non esiste ancora pieno consenso, di chiarire

Dal punto di vista della dogmatica cattolica – e occorre tenerlo presente come fa peraltro la stessa *GE* – il superamento delle condanne non implica, e non può comportare, una svalutazione o un accantonamento dell'insegnamento tradizionale della chiesa, ma può configurarsi come il riconoscimento dell'inattualità delle condanne del passato riferite a quanto credono e vivono in merito alla giustificazione le chiese – o comunità ecclesiali – e i fedeli luterani del nostro tempo.

La ricezione cattolica, a livello ufficiale prima che a livello della coscienza ecclesiale diffusa, di un testo ecumenico di tale rilevanza non poteva pertanto non affrontare il tema della valutazione comparativa, in termini di «ortodossia», tra gli asserti dogmatici del passato, sia pure ermeneuticamente situati nella loro storicità e condizionatezza linguistica, ed i contenuti dell'odierno *consensus*.

La *Nota* appare divisa in tre distinte sezioni, senza purtroppo un adeguato chiarimento, in sede preliminare, del significato da attribuire ad una tale articolazione tripartita del testo.⁵³ La *Dichiarazione* iniziale rimarca con una certa solennità il raggiungimento di «numerosi punti di convergenza», su una questione controversa da secoli: ciò si traduce in un «elevato grado di consenso», che autorizza ad affermare l'esistenza di «un consenso su verità fondamentali della giustificazione». Sin qui la *Nota* si muove completamente nell'orizzonte del «consenso» rivendicato dalla *GE*, con cui non confligge neppure la successiva affermazione secondo la quale il consenso raggiunto non sarebbe così vasto da sgombrare il campo da tutte le differenze esistenti nella «comprensione della giustificazione» tra le due confessioni. Il testo si chiude con un'esortazione alla prosecuzione del dialogo sui punti controversi che verrà ripresa ed ampliata nella parte conclusiva del testo. Tale passaggio ulteriore richiede tuttavia un'esplicita tematizzazione dei punti di dissenso e dei problemi non risolti cui sono dedicate le successive *Precisazioni*, la sezione più lunga del testo e quella che ha suscitato accese

eventuali punti dubbi dei paragrafi comuni e di «completare» alcuni tra i paragrafi che illustrano la posizione cattolica – evidentemente i meno riusciti (ad esempio *GE* 18), sotto il profilo teologico e redazionale: ciò, tuttavia, al solo scopo di «mettere meglio in luce la misura del consenso raggiunto». Nessuna dichiarata sfiducia pertanto nei confronti dei redattori del testo, senza rinunciare peraltro ad un autonomo contributo di chiarezza!

⁵³ Il valore ed il significato delle diverse sezioni del testo era tuttavia già sufficientemente spiegato nella *Presentazione* del card. Cassidy, intervento che non possiede tuttavia – è bene ricordarlo – lo stesso grado di autorevolezza della *Nota*.

critiche da parte evangelica, perché accusata di porre nuovamente e surrettiziamente in discussione il consenso raggiunto.

Il punto più controverso della *GE* viene individuato dalle Congregazioni romane nella sezione riferita alla «peccaminosità del giustificato» (*GE* 28-30), ovvero nella già ricordata affermazione luterana relativa al persistere del peccato in senso proprio nel giustificato, anche dopo il battesimo. Dal punto di vista cattolico, non è possibile rinunciare all'affermazione secondo cui il battesimo cancella quanto di peccato, in senso proprio, vi è nell'uomo rigenerato, in cui non rimane pertanto alcunché di sgradito a Dio. La concupiscenza di cui parla la tradizione agostiniana, alla luce del Tridentino, non può essere reputata peccato in senso proprio: la classica posizione cattolica viene qui riproposta senza alcuna ambiguità anche nei confronti delle formule più sfumate della *GE*. La riaffermazione luterana del *simul iustus et peccator* (*GE* 29), nella sua accezione tradizionale, viene esplicitamente definita inaccettabile, alla luce dell'insegnamento del Decreto tridentino sul peccato originale, né appare sufficiente il ripetuto ricorso, anche nei passaggi del testo redatti in comune, al termine «opposizione a Dio» (*Gotteswidrigkeit*), riferito alla concupiscenza, vista l'ambiguità del termine che può essere piegato a due differenti significati. Più in generale, il *simul iustus et peccator* viene ancora una volta rigettato perché si tratta di una posizione strutturalmente incapace di esprimere adeguatamente la «trasformazione interiore» e «il rinnovamento e la santificazione» del giustificato di tridentina memoria.

L'esame del problema si conclude con un'affermazione un po' ambigua ed ellittica e che ha prodotto in molti lettori, al di là della problematizzazione di un punto essenziale della tradizione dottrinale luterana, la sensazione di un mancato superamento almeno della condanna contenuta nel Canone 11 del Decreto Tridentino sulla giustificazione, riferito al rinnovamento interiore del cristiano (*DH* 1561). Il testo parla di «difficoltà» nell'affermare *rebus sic stantibus* che la dottrina in oggetto non sia più soggetta agli anatemi conciliari; un'affermazione che è apparsa assai grave, perché se privata del condizionale e delle cautele poste in atto dagli estensori della *Nota*, sarebbe sufficiente a svuotare di senso l'intero documento.

Ci sia consentito qui di rilevare, al di là della critica, sostanzialmente condivisibile, all'ambiguità e alla estrema debolezza teologica di *GE* 28, che la risposta cattolica non sembra perce-

pire che la differenza su questo punto deve essere ricondotta ai due differenti paradigmi ontologici, relazionale quello luterano e ontologico-trasformativo quello tridentino, utilizzati nell'ambito delle due distinte tradizioni teologiche: paradigmi che devono essere relativizzati in quanto colgono e descrivono in forma complementare due aspetti essenziali della testimonianza neo-testamentaria sulla giustificazione, ma non possono tuttavia essere semplicemente giustapposti.

Le ulteriori osservazioni, pur importanti, agli occhi delle stesse Congregazioni romane non appaiono così gravi da mettere in discussione un grado di consenso sufficiente al superamento di specifici anatemi: si tratta talora di opinioni teologiche mai fatte oggetto di un'esplicita condanna da parte cattolica, neppure indiretta.

È il caso del ribadito valore criteriologico della dottrina della giustificazione (*GE* 18) in riferimento alla vita ed alla prassi ecclesiale: si tratta di un problema su cui si era già animatamente discusso in sede redazionale e nel dibattito intraluterano con un significativo intervento di Eberhard Jüngel, che analizzeremo in seguito.

Siamo qui in presenza di un tema su cui la discussione si è rivelata infine fruttuosa, nei termini di un significativo miglioramento del testo. La *Nota* supera l'ambigua affermazione dell'esistenza di una pluralità di criteri per la prassi ecclesiale in ambito cattolico, inserita all'ultimo istante per evitare un'affrettata accettazione della «unicità» della dottrina della giustificazione, come *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, sempre ribadita in ambito luterano. L'opposizione è il frutto di un sostanziale equivoco sul significato del termine criterio: per gli stessi luterani è infatti ovvio, e da sempre, che la dottrina della giustificazione non può essere contrapposta alla Parola di Dio, alle professioni di fede cristologico-trinitarie dei primi Concili o ad altri elementi irrinunciabili del patrimonio dogmatico della chiesa antica. La *Nota* coglie, almeno in parte, questo dato essenziale parlando di un'integrazione del «messaggio della giustificazione» nel «criterio fondamentale della *regula fidei*», consistente in una professione di fede nel Dio trinitario orientata alla centralità di Cristo e radicata nella esistenza viva della chiesa, che trova espressione nei sacramenti.

In tal modo, il testo coglie e descrive con notevole pertinenza la funzione criteriologica della giustificazione, come viene intesa dalla controparte luterana. Il messaggio della giustificazione costituisce, infatti per un luterano, la via maestra capace di ricondurre l'esistenza

del singolo cristiano e della chiesa alla centralità della salvezza in Cristo ed alle implicazioni trinitarie del cristocentrismo: essa, lungi dal contrastare la centralità della *regula fidei* della chiesa primitiva, ne esalta il valore.

Sui temi del «libero arbitrio» e della «cooperazione» dell'uomo nei confronti della grazia la *Nota* non può non rilevare con soddisfazione che, in conformità con il Canone 4 di Trento (*DH* 1554). Anche i luterani riconoscono all'uomo la possibilità di rifiutare la grazia: anzi, vista la sua condizione di peccatore, egli non può, in un certo senso, far altro che opporsi all'azione di essa (*GE* 21).

Certo, a proposito della libertà, i cattolici non possono non sottolineare anche in positivo, come frutto e dono dell'azione della grazia divina nella «nuova creazione», la presenza nel rinato di «una nuova capacità di accoglimento della volontà divina», che Trento chiama «cooperazione». In tal senso, dal punto di vista delle Congregazioni romane, rimarrebbe comunque problematico l'uso dell'espressione *mere passive* (*GE* 21), riferito all'accoglienza della grazia giustificante, nonostante la contestuale affermazione di un «pieno coinvolgimento personale» dell'uomo nell'atto di fede. Su questo punto la *Nota* fa tuttavia un passo innanzi in direzione della controparte luterana cogliendo la decisività dell'asserzione secondo cui «i doni della grazia divina nella giustificazione restano indipendenti dalla cooperazione umana» (*GE* 24). Sul tema del *mere passive* siamo pertanto ricondotti al cuore del secolare contrasto tra i due differenti paradigmi teologici ricordati in precedenza: la passività dell'uomo, nell'ottica luterana, non implica affatto il rifiuto delle opere del giustificato e non condanna quest'ultimo all'inazione, ma si applica essenzialmente all'evento della giustificazione, che si realizza «compiutamente» nella fede. Secondo la dottrina cattolica la giustificazione è invece compiuta e rinsaldata dalle opere del rigenerato: la libertà dell'uomo per i luterani non ha invece valore alcuno in ordine alla salvezza (*GE* 19).

La *Nota* prosegue ricordando che, dal punto di vista cattolico, non è possibile rinunciare all'affermazione della meritorietà delle opere. Le «opere buone del giustificato sono sempre frutto della grazia divina» e scaturiscono dal rinnovamento interiore dell'uomo da essa prodotta: ciò nonostante rimane pur vero che la «vita eterna», pur restando anzitutto un dono di grazia, è concessa da Dio anche come ricompensa «per le opere buone e i meriti» acquisiti in questa vita. Si tratta di un'affermazione critica e costruttiva che rinvia

al tema lungamente discusso nell'ambito della stessa Riforma del «giudizio secondo le opere»: in quest'ottica – e molti luterani lo ammettono sinceramente – la tradizione cattolica ha saputo meglio preservare, sia pure in forma talora deformata e caricaturale, il concetto neotestamentario e in particolare matteano, di ricompensa.

Una breve riflessione viene dedicata al classico problema del rapporto tra la dottrina della giustificazione e la differente concezione del sacramento della penitenza (*GE* 30). Su questo punto e senza intenti polemici la *Nota* si limita a ribadire la tradizionale dottrina tridentina secondo cui in virtù del sacramento è possibile al peccatore essere «nuovamente giustificato».

Lo stato di grazia conseguito attraverso il battesimo pertanto può essere ulteriormente pregiudicato dal peccato mortale e dev'essere recuperato attraverso l'autonomo sacramento della penitenza. Su questo punto, il dissenso resta profondo in quanto nell'ottica luterana la giustificazione dell'uomo è indipendente dalle concrete azioni di quest'ultimo e non può pertanto essere pregiudicata da qualsivoglia azione o scelta peccaminosa. Lo stato di grazia frutto della fede e sanzionato dal battesimo non è una realtà quantificabile o una qualificazione dell'essere umano, perché dipende dall'azione divina. La penitenza, indipendentemente dalla sua qualificazione sacramentale, non può in tale ottica configurarsi che come una riattualizzazione, attraverso l'azione della Parola, dell'efficacia salvifica del battesimo. Anche qui, tuttavia, la *Nota*, lungi da anatemizzare la posizione luterana, si limita a constatare una certa genericità delle affermazioni comuni (*GE* 30), che non renderebbero sufficientemente ragione della complessità e dell'interna articolazione della dottrina cattolica: si tratta di una posizione prudente che si spiega probabilmente a partire dall'esigenza di un ulteriore confronto sull'insieme della sacramentaria.

Le due ultime precisazioni non entrano nel merito del tema ma intendono ribadire in forma più analitica l'intento della *Nota* e proporre uno spinoso interrogativo alla controparte luterana. Trascurando il tema essenziale, e già ampiamente trattato all'inizio di questa sezione, dei limiti e del significato dell'intesa, le Congregazioni romane, pur esprimendo apprezzamento per l'impegno profuso dagli organismi di vertice della FLM, che ha condotto al raggiungimento del *magnus consensus* sulla *GE* tra le chiese rappresentate a Ginevra, si interrogano con qualche perplessità sul

valore e sul significato di tale consenso «sinodale» intraluterano. Dietro queste affermazioni si legge la preoccupazione suscitata dall' acceso dibattito, condotto in Germania, sull' accettazione della *Gemeinsame Erklärung* e il dubbio che una sigla della *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* rischi di avere scarso rilievo pratico all' interno di molte tra le chiese della comunione augustana.

Questo passaggio della *Nota* ha tuttavia suscitato forti e talora stizzite reazioni nel mondo luterano, in quanto è stata letta come una sconfessione dell' ecclesiologia sinodale della controparte o comunque come un' indebita, e apparentemente incomprensibile in sede di ricezione, messa in discussione della rappresentatività dell' Alleanza luterana mondiale e dell' efficacia delle procedure decisionali nel seno di quest' ultima. Al di là delle diverse possibili interpretazioni di questo discusso passaggio, che ha indubbiamente posto in una grave situazione di imbarazzo proprio i più convinti fautori luterani del *consensus*, resta sul tappeto il problema posto dalla asimmetrica configurazione ecclesiologica rispettivamente dell' organismo ginevrino e della chiesa cattolica. Al di là dell' auto-comprensione ecclesiologica del cattolicesimo in seno all' ecumene, occorre comunque dialogare con i *partners* effettivamente esistenti, rispettandoli integralmente nella loro identità ed evitando per quanto possibile di delegittimarli: una diversa prassi condurrebbe irrimediabilmente ad una grave crisi delle relazioni ecumeniche.

La *Nota* si conclude con una delineazione delle possibili vie e dei luoghi per la prosecuzione del dialogo. Viene anzitutto auspicato un approfondimento comune della testimonianza neotestamentaria sulla giustificazione, anche al di là dei limiti della teologia paolina, accanto a una valorizzazione delle «differenti categorie» con cui l' Apostolo «descrive la nuova condizione dell' uomo»: un approfondimento, che potrebbe contribuire in misura decisiva al superamento delle divergenze ancora esistenti a partire dalla normatività della Scrittura. Questo sforzo non sarebbe tuttavia sufficiente, qualora fosse dissociato dalla consapevolezza che occorre trovare «un linguaggio» capace di attualizzare, attraverso una delicata operazione ermeneutica, le comuni «verità fondamentali» sulla giustificazione che siamo ora in grado di sintetizzare.

La *Nota* ricorda in conclusione, in termini pregnanti, che la salvezza ci viene da Cristo ed è accolta dall' uomo nella fede: ribadisce il «primato della grazia su ogni iniziativa umana» e quello dell' azione dello Spirito, che ci rende capaci di vivere in conformità

alla figliolanza divina che ci è stata donata. Anche se mancano qui le *particulae exclusivae* della tradizione luterana, possiamo ritrovare in questa sintesi una salvezza che avviene *solo Christo, sola fide* e *sola gratia*: la rigenerazione interiore del rinato viene ascritta al dono dello Spirito nello sforzo di recepire la distinzione luterana tra *gratia* e *donum*.⁵⁴

Ciò detto, il documento non poteva non concludersi con la sottolineatura dell'imprescindibilità della presenza della dottrina della giustificazione, nell'ambito delle verità di fede, di fronte ad ogni ricorrente tentazione di sminuirne il ruolo riducendola ad un dato archeologico o filologico. Possiamo qui individuare un monito rivolto ad entrambe le tradizioni confessionali, teso ad evitare che la necessaria attualizzazione ermeneutica di un aspetto centrale del Vangelo, a partire dal mutato contesto culturale e filosofico del nostro tempo, non produca un suo sostanziale svuotamento in termini umanistici e prassistici. Si tratta, è inutile ricordarlo, di un pericolo che ci minaccia tutti quanti, cattolici o luterani, in egual misura: il monito di Roma deve qui trovare sagace ascolto.

9. *Le reazioni luterane e cattoliche alla «Nota»*

L'ampiezza delle reazioni che hanno seguito la pubblicazione della risposta cattolica richiede alcune essenziali precisazioni preliminari. Si impone anzitutto l'ovvia constatazione dell'impossibilità di un'analisi accurata anche soltanto degli interventi più significativi di questa nuova fase della discussione: ci limiteremo pertanto a riferirci sinteticamente alle prese di posizione «ufficiali» e «ufficiose» di maggior rilievo, nonché a quelle che si segnalano per il loro elevato profilo teologico.

Il confronto ha assunto in Germania toni nuovamente accesi e talora rassegnati, soprattutto in ambito evangelico, anche se, a differenza di quanto avvenuto nella fase dello scontro sulla ratifica

⁵⁴ Si tratta, a nostro avviso, di uno dei passaggi più significativi della ricezione romana della *Dichiarazione congiunta*, in quanto il tenore letterale del testo può essere interpretato nel senso dell'affermazione di una «precedenza» della «condizione filiale» del rigenerato (giustificazione), frutto della preponderante azione della grazia, rispetto al dono dello Spirito che realizza la trasformazione interiore del giustificato plasmandone l'esistenza (santificazione). Su questo piano siamo ormai giunti ad un livello veramente profondo di consenso.

sinodale della *GE*, ha coinvolto in pieno anche la chiesa cattolica, ad iniziare dai vertici della Conferenza episcopale tedesca (DBK) che si sono trovati nell'ingrata posizione di far comprendere agli abituali interlocutori ecumenici e ad un'opinione pubblica impaziente e surriscaldata, il significato ed il valore del consenso, espresso nella *Nota* dai dicasteri romani.

L'immediatezza e l'emotività di molte reazioni, anche ufficiali, ha rischiato di condurre il confronto sulla *GE* in un vicolo cieco e di far arenare irrimediabilmente il processo di ricezione del *consensus*: solo con un certo ritardo si sono dissipati gli equivoci più seri ed è progressivamente prevalsa una valutazione «realistica» della nuova situazione.⁵⁵

Stupisce in particolare il fatto che nei primi giorni siano emerse reazioni emotive ed affrettate e non solo da parte di singoli teologi o personalità ecclesiali di spicco del luteranesimo tedesco: si sono lasciate contagiare dallo scetticismo e dall'amarezza anche le istanze ecclesiali ufficiali del mondo evangelico.

Emblematico ci appare soprattutto il caso dell'EKD (Consiglio delle chiese evangeliche in Germania), l'organismo di coordinamento più vasto delle chiese regionali luterane, riformate e unite. Tale organismo ecclesiale che, poiché non comprende esclusivamente chiese luterane, non era direttamente coinvolto nella ricezione ufficiale della *GE*, mentre era stato attivo protagonista del processo dialogico sulle condanne dottrinali, ha rilasciato immediatamente una dichiarazione estremamente dura nei confronti dei contenuti della *Nota* e, più in generale, della politica ecclesiastica «romana» in Germania sul terreno ecumenico.⁵⁶

⁵⁵ Solo un limitato numero di osservatori ha colto sin dall'inizio il significato fondamentalmente positivo della «ricezione» cattolica, invitando ad una cauta ed attenta valutazione del contenuto della *Nota*. Tra i cattolici è il caso dei responsabili della Conferenza episcopale e dello storico dei dogmi Heinz Schütte. In campo evangelico significativo è stato l'esempio di Ulrich Kühn, uno dei più eminenti sostenitori della *GE*, che ha espresso dubbi sulla prevalente interpretazione catastrofistica. Le Congregazioni romane avrebbero comunque ribadito, anche per lui, sia pure in due soli casi su trentotto, l'applicabilità degli anatemi tridentini alla posizione luterana sul *simul iustus et peccator*, come è formulata nella *GE*. All'ecumenista luterano non è tuttavia sfuggito un pregio essenziale della risposta cattolica: la riaffermazione dell'esistenza del «consenso su verità fondamentali» della dottrina della giustificazione, trascurata al contrario dalla «ricezione» ufficiale del LWB, che evita intenzionalmente il ricorso a tale espressione dopo le prudenti risposte sinodali delle *Landeskirchen* tedesche su questo specifico punto.

⁵⁶ Il comunicato-stampa del 17 luglio 1998 ci sembra emblematico del risorgere del «complesso anti-romano» in Germania – un fenomeno diffuso non solo tra i protestanti:

Al di là dei toni accesi della polemica, colpisce l'affrettata constatazione del fallimento senza appello del duplice obiettivo perseguito dalla *GE*: il «consenso su verità fondamentali» della giustificazione e il connesso superamento delle condanne del XVI sec. Si tratta di un'affermazione che contraddice esplicitamente i contenuti della «risposta» cattolica, senza specificare neppure il modo in cui le *Precisazioni* romane rimetterebbero in discussione il consenso raggiunto. Sembra quasi di poter leggere nel testo un certo sollievo perché l'ecumenismo dal basso ha finito ancora una volta per prevalere sulle ambigue e contraddittorie «formulazioni di compromesso» dei teologi ed è stata fatta finalmente chiarezza.

Più equilibrata e prudente, anche se anch'essa critica, è stata la presa di posizione dei vertici della VELKD (Chiesa unita evangelico-luterana di Germania) – un organismo ampiamente rappresentativo che raccoglie otto chiese regionali e undici milioni di fedeli – che, pur sottolineando la necessità di un ulteriore approfondimento della risposta cattolica, lamenta, non del tutto a torto, il fatto che essa non attesti, nei termini perentori del deliberato del LWB del 16 giugno, il venir meno delle condanne dottrinali.⁵⁷

stupisce che Eilert Herms abbia potuto vedervi prefigurata una svolta epocale del dialogo ecumenico con i cattolici. Le vicende tedesche degli ultimi anni, che vanno dalla petizione *Kirchenvolksbegehrung*, passando per la polemica sull'Istruzione romana sui ministeri dei laici e gli assistenti pastorali, sino al riaccendersi del tema scottante dei consultori cattolici per donne con difficoltà nel proseguire la gravidanza, mostrano uno iato crescente, soprattutto sui temi etici, tra la coscienza di fede dei laici cattolici e l'insegnamento del magistero cattolico. Anche gli ambienti cattolici, più impegnati nel dialogo ecumenico, si sentono spesso a torto o a ragione incompresi o apertamente osteggiati dal centro. È comunque indiscutibile, al di là del carattere inopportuno di alcuni interventi dall'alto, che l'impazienza e l'indifferentismo teologico e dottrinale non conducono a concreti progressi ecumenici: ciò vale, a maggior ragione, sul delicato terreno dell'ecumenismo dottrinale, che non può e non deve mai venire contrapposto alla crescente comunione dal basso a livello parrocchiale o familiare. Per quanto riguarda gli interlocutori protestanti – eccezion fatta per parecchi teologi – essi talora esercitano apertamente, a torto o a ragione, la funzione di «fiancheggiatori» del dissenso cattolico. Il testo della EKD formula contro la Santa Sede svariate accuse, alcune delle quali non hanno nulla a che vedere con il problema della giustificazione: fanno eccezione il mancato riconoscimento agli interlocutori luterani della qualifica di chiese, la mancata ricezione del testo sulle condanne dottrinali, e l'accusa di indebolimento e depotenziamento della dottrina «paolina» della giustificazione, attraverso il suo annacquamento nel complesso della testimonianza neotestamentaria.

⁵⁷ Il comunicato non riesce a spiegarsi come le «differenze dottrinali», già affrontate e risolte dalla *GE*, alla cui stesura hanno lavorato periti designati dalle Congregazioni romane, possano suscitare ora ulteriori problemi: ciò significherebbe di fatto mettere in discussione i presupposti dell'intero processo dialogico. In realtà, il testo della VELKD sembra trascurare od ignorare il fatto che un «consenso differenziato», quale richiesto dalla

L'analisi di Reinhard Frieling, direttore dell'Istituto confessionale di documentazione di Bensheim, muove invece da un'analisi comparativa di entrambe le risposte ufficiali,⁵⁸ per poi risalire al problema delle condanne dottrinali nella sua evoluzione storica. Seguono riflessioni riferite alle difficoltà maggiori del dialogo luterano-cattolico, che vengono imputate alla Santa Sede: esse vengono individuate, da un lato, nella messa in discussione dell'autorità dei sinodi evangelici e dall'altro in una politica «immobilista», nutrita di fondamentalismo dottrinale e di una risorgente diffidenza nei confronti della secolarizzazione, che sarebbe la figlia legittima del protestantesimo e responsabile della «crisi ecclesiale di oggi». Nonostante tutte le cautele diplomatiche, la chiesa cattolica resta in fondo timorosa, impegnandosi incondizionatamente nel dialogo ecumenico, di cadere vittima di un possibile contagio destinato a spazzare via aspetti essenziali del proprio secolare patrimonio dogmatico. Di qui l'improvvisa e inattesa cautela nei confronti del superamento degli anatemi tridentini da parte di chi ha rinunciato, per la prima volta nella storia, con il Vaticano II, a formularne di ulteriori.

Per quanto concerne il merito dei problemi dottrinali, Frieling rileva anzitutto le «difficoltà» che la *Nota* evidenzia a proposito del

GE e realizzatosi del resto nelle stesse deliberazioni sinodali tedesche, non esclude affatto un proseguimento del dialogo che abbia ad oggetto le persistenti e legittime diversità tra le due parti, indipendentemente dalla natura «sostanziale» o verbale di queste ultime. A ben vedere, l'intera discussione sulla *GE* ha rivelato quanto la concezione di «consenso differenziato» – elaborata *in primis* dall'ecumenista luterano Harding Meyer – e che sta alla base della *Gemeinsame Erklärung* non fosse, e non sia tuttora, affatto chiara a molti tra gli stessi osservatori ecumenici. Per completare il ventaglio delle reazioni «ufficiose», vale la pena citare la singolare reazione del presidente della Lega evangelica, il teologo marburghese Hans Martin Barth, che, nella fase precedente della ricezione, si era segnalato tra i più zelanti sostenitori del *consensus*. La subitanea constatazione del fallimento dell'attuale versione della *Dichiarazione congiunta*, vista come un «disastro» ecumenico, per cui la sigla dell'intesa si sarebbe ridotta ad una «farsa ecumenica», può essere spiegata con la delusione di chi aveva investito grandi energie e speranze nella riuscita dell'intero processo, oltre che con il tenore tridentino di ampi passaggi della *Nota*. Meritevole di attenzione è comunque l'affermazione secondo cui un «consenso» sostanziale sulla giustificazione sarebbe già esistito al tempo del Tridentino e non sarebbe tuttavia di per sé sufficiente per il superamento delle condanne.

⁵⁸ Per Frieling è assolutamente da rifiutare la visione secondo cui le due risposte, cattolica e luterana, si situerebbero sulla «stessa linea» nei confronti della *GE*: Roma, infatti, a differenza del LWB, pur ribadendo l'esistenza del consenso, non avrebbe rinunciato agli anatemi del passato in attesa degli esiti di un dialogo ulteriore. Si tratterebbe di un passo indietro rispetto alle più recenti posizioni, espresse in merito alla ricezione del documento tedesco del 1986 (*LV*), dalla Conferenza Episcopale Tedesca e, sia pure informalmente, dallo stesso Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani.

mere passive (GE 21). Non si tratta qui soltanto di ribadire, come peraltro faceva la stessa *Dichiarazione congiunta* nel paragrafo che espone la posizione cattolica (GE 20), la cooperazione umana in merito alla preparazione e all'accoglienza della giustificazione, mediata dall'assenso nei confronti della grazia divina, ma della vera e propria ripresa di un sinergismo a tutto campo, che culmina nella riproposizione della meritorietà delle opere.

In secondo luogo non si può non leggere nel passaggio sul *simul iustus et peccator* una «conferma dell'anatema» tridentino in aperto contrasto con lo spirito e l'*intentio* della GE: il peccato originale viene cancellato dal battesimo. Nell'insieme si impone la delusione per il fallimento di una lunga stagione di dialogo, in cui, a partire dalla affermazione dell'inscindibilità della «grazia giustificante» dalla «grazia preveniente» che suscita la fede, si era cercato di relativizzare l'antico conflitto sulla natura delle opere salvaguardando nel contempo il primato dell'iniziativa divina e la «specificità responsabilità etica del giustificato»: un punto di riferimento ermeneutico, dato per acquisito, verrebbe così fatalmente messo in discussione.

Parzialmente diverso il tono del nuovo intervento nella discussione di Eilert Herms, che ha visto nel presunto fallimento del consenso una conferma della validità del suo antico scetticismo nei confronti del paradigma di dialogo ecumenico tra cattolici ed evangelici, che si sarebbe venuto consolidando nei decenni successivi alla *Unitatis redintegratio* e al mutato atteggiamento di Roma nei confronti dei fratelli separati.⁵⁹

⁵⁹ Allo stesso Herms dobbiamo un'accurata analisi della storia del dialogo internazionale luterano-cattolico, nelle prime tre fasi. Si tratta di una disanima accurata, anche se assai critica, di una lunga stagione di confronto tra Pontificio Consiglio e LWB che va dai contatti informali degli albori (1965), che si collocano prima ancora della conclusione del Vaticano II, e passando attraverso la *Dichiarazione di Malta* (1972), indaga i dialoghi sull'eucarestia e il ministero, il dibattito sul riconoscimento cattolico della *Confessio Augustana* (1980) e il documento su Lutero del 1983. Il resto, a partire dall'approvazione di *Chiesa e giustificazione* (1994), è cronaca che si spinge sino all'analisi della versione definitiva della GE. Cfr. E. HERMS, *Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB, 1965-1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis*, in «ThLZ», 123 (1998), pp. 657-714. Una replica cattolica allo «scetticismo» di Herms nei confronti del dialogo dottrinale cattolico-luterano – motivata dal fatto che il teologo tubinghese trascurerebbe la portata e la profondità delle trasformazioni intervenute nella concezione cattolica della rivelazione dopo il Vaticano II, che ha parlato di «autorivelazione di Dio in Cristo» – e ha pertanto superato una concezione intellettualistica dell'atto di fede, è venuta da G. HINTZEN, *Scheitert der katholisch-lutherische Dialog an einem «Grunddissens»? Stellungnahme zu einer These von Eilert Herms*, in «Cath», 1 (1999), pp. 1-32. Hintzen si ripromette di dimostrare

In tale prospettiva, l'atteggiamento di stupore o di delusione nei confronti della risposta delle congregazioni romane da parte dei commentatori evangelici non farebbe altro che confermare l'ingenuità di chi non ha ancora compreso i principi cattolici sul dialogo ecumenico, più volte chiaramente ribaditi dalla Santa Sede e condivisi appieno dagli stessi episcopati nazionali, ad iniziare da quello tedesco. Non si tratta affatto di un disegno segreto o di una forma di insincerità nel dialogo ma di una coerente applicazione di una visione dell'ecumenismo che mira ad una «reintegrazione» morbida delle chiese della Riforma, e non solo di esse, nel seno della chiesa romana e della sua ortodossia: la risposta alla *GE* si inserisce pienamente in questa strategia. La *Nota* infatti non poteva far altro che ribadire l'insegnamento irreformabile del Concilio Tridentino verificando ed argomentando l'ortodossia delle formulazioni comuni, e anche di quelle di parte luterana, rispetto al parametro costituito dalla tradizionale visione cattolica della giustificazione. Dal punto di vista della dogmatica cattolica, non sarebbe infatti possibile alcuna «concessione sostanziale» – e non puramente linguistica ed espressiva – alla visione luterana.

La risposta cattolica non va letta affatto, contrariamente all'opinione prevalente, come una mancata accettazione di fatto del consenso della *Dichiarazione congiunta*, bensì come un riconoscimento della conformità dei contenuti di quest'ultima alle linee guida dell'ecumenismo cattolico; come un passo essenziale, anche se bisognoso di approfondimenti su questioni di dettaglio, nella giusta direzione, quella dell'integrazione nella struttura visibile della chiesa in conformità alla concezione cattolica della comunione fondata sulla «diversità riconciliata».

Nonostante tutte le polemiche di parte luterana, Herms si mostra persuaso che il dialogo proseguirà proprio nella direzione

come la recente teologia della grazia, in ambito cattolico, insista sull'incontro personale e immediato con Dio in Cristo, senza peraltro trascurare la dimensione sacramentale ed ecclesiale della mediazione della grazia. In effetti, non si può non convenire che l'immagine che Herms veicola della chiesa cattolica sia per alcuni versi unilaterale e caricaturale e rievochi il modello «tridentino» di un esercito disciplinato e gerarchicamente strutturato, guidato dal Magistero infallibile ed ordinario, che propone delle verità oggettive di fede da credersi senza discussione. Nonostante le nostre perplessità al riguardo, occorre tuttavia rammentare che la concezione cattolica della rivelazione che, secondo Herms, sottenderebbe e spiegherebbe l'ecclesiologia e il dogma cattolici nella loro essenza atemporale, non è frutto della sua fantasia ma scaturisce pur sempre da una interpretazione «continuistica» delle costituzioni e dei decreti del Vaticano I e del Vaticano II, condivisa da settori consistenti della teologia cattolica, ad iniziare dal teologo monachese Leo Scheffczyk.

auspicata dalla *Nota* e porrà le chiese luterane, in un futuro non remoto, di fronte alla necessità di riconoscere non solo la piena ortodossia dell'insegnamento del Tridentino, ma anche di quello del Vaticano I e del Vaticano II, con una integrale rinuncia a tutelare l'eredità dottrinale della Riforma nei suoi punti essenziali.

L'opposizione, sempre manifestata dal teologo tubinghese nei confronti della *GE* e dei testi del dialogo, muove dall'assunto di una fondamentale incomprensione, da parte luterana e protestante in genere, della differenza fondamentale che divide le due tradizioni ecclesiali e che consiste in una concezione radicalmente diversa della rivelazione e degli strumenti della sua mediazione. Senza esserne sino in fondo consapevoli, i teologi del LWB hanno, nel caso della *GE*, tacitamente accettato la concezione «cattolica» del dialogo, senza impegnarsi in un confronto sui «presupposti» e le finalità di quest'ultimo e, fatto assai più grave, senza un'adeguata percezione delle implicazioni ecclesiologiche che potrebbero derivarne.

La *GE* – si tratta comunque del primo esempio di un documento di dialogo «recepito» dalla Santa Sede – ha avuto comunque l'effetto di collocare le chiese affiliate all'organismo ginevrino di fronte alle proprie responsabilità, mentre la *Nota* le ha poste innanzi all'interrogativo sull'auspicabilità della prosecuzione del cammino intrapreso che mira a raggiungere un ampio consenso dottrinale con la chiesa cattolica. Si tratta – e i contenuti della *GE* starebbero a dimostrarlo – di uno sterile sforzo intellettuale alla ricerca di formulazioni ambigue, che mancherebbe alla radice di un dialogo sui differenti presupposti di fede, che sostengono i diversi impianti dottrinali delle due confessioni: una via percorsa con piena consapevolezza dai cattolici, liberi dalla necessità di fare concessioni sostanziali. La controparte invece appare destinata sin dall'inizio, attraverso la ricezione ufficiale del consenso da parte delle chiese luterane, a concessioni irrevocabili, ovvero a riconoscere esplicitamente la piena «ortodossia» dell'insegnamento tridentino, ribadito in forma attualizzata in *GE*. In tal modo, le linee normative della dottrina della giustificazione, derivanti dall'insegnamento degli scritti confessionali, dovranno essere d'ora innanzi interpretate, a partire dal «consenso», in forma irenica e cattolicizzante.

La prudente ricezione di *GE* da parte delle chiese regionali tedesche è comunque tale da scongiurare per ora un tale pericolo:

le prese di posizione di queste ultime, infatti, con l'eccezione di quella negativa del Baden, che ha ribadito il valore di un anatema della *Solida Declaratio*, si sono limitate a registrare l'esistenza di generiche «convergenze» e a ribadire che l'insegnamento cattolico sulla giustificazione, esposto in *GE*, non è più oggetto – ammesso che lo sia mai stato – delle condanne dottrinali luterane.⁶⁰

Non si parla più in alcun luogo di quel «consenso sulle verità fondamentali» affermato invece a chiare lettere dalla *GE*. In una tale ottica scettica, un'analisi delle questioni aperte appare assolutamente superflua: il discuterne implicherebbe automaticamente porsi nell'orizzonte di una prosecuzione del dialogo sui binari segnati dalla *Nota*, in direzione di una rinuncia ancor più accentuata ad aspetti salienti dell'eredità luterana.

Esiste un percorso alternativo per l'ecumenismo che non implica affatto il ritorno ai conflitti e alle reciproche condanne del passato e che consiste nel finalizzare il dialogo non al consenso dogmatico, che non potrà mai trovare una compiuta espressione linguistica, perché riguarda una verità inoggettivabile che ci trascende, bensì alla «comprensione» reciproca tra gli interlocutori ecumenici. Si tratta di una «situazione» nuova che si concretizza in un rispetto reciproco, che comporta l'approfondimento, in un dialogo autentico, della posizione altrui e l'esplicitazione senza remore della propria: un metodo che potrà produrre delle convergenze e, in prospettiva, il superamento della divisione tra le chiese.⁶¹

Si impone pertanto una radicale svolta metodologica, prefigurata in certa misura dal comunicato dell'EKD, che si traduca in uno sforzo di trasferire il dialogo dallo scivoloso terreno dei concreti

⁶⁰ Il superamento delle vere o presunte condanne cinquecentesche *de iustificatione* nei confronti della chiesa cattolica, era in fondo un dato già acquisito, almeno per le chiese dell'EKD e della VELKD, sin dalla ricezione ufficiale del 1994, del testo sulle condanne dottrinali del 1986, frutto delle deliberazioni sinodali ma era già implicito nell'invito alla partecipazione alla mensa eucaristica evangelica rivolto ai cattolici in Germania sin dal 1975. Anche per questo nessuna tra le risposte sinodali, tedesche alla *GE*, incluse quelle classificate come negative, ha inteso riaffermare l'esistenza e l'operatività di anatemi nei confronti della chiesa cattolica e dei suoi fedeli.

⁶¹ Il modello di unità che viene qui prefigurato può essere ricondotto al riconoscimento del fatto che la chiesa «una, santa e cattolica» si realizza legittimamente e compiutamente in una pluralità riconciliata di chiese e si fonda sulla predicazione dell'unico Vangelo di Gesù Cristo, senza che occorra dar vita a una integrazione istituzionale o a una concordia dottrinale. Il dialogo vero conduce a riconoscere che il pluralismo ecclesiale non impedisce di vivere nell'unica verità, che è Cristo. Si tratta naturalmente di un modello sino a oggi assolutamente inaccettabile, dal punto di vista cattolico.

contenuti dottrinali a quello di un'interrogazione sul fondamento della fede e sulla gerarchia delle verità degli interlocutori: senza questo chiarimento preliminare, non avrebbe senso discutere delle finalità e delle prospettive future del confronto.

I cattolici tedeschi si sono ritrovati sostanzialmente uniti nella difficoltà del momento, anche se isolati dal resto dell'opinione pubblica nello sforzo di interpretare il senso della *Nota* in termini sostanzialmente positivi. Non si sono tuttavia persi d'animo e si sono attivamente impegnati nel tenere aperta la porta del dialogo nei confronti dei «fratelli» evangelici, anche attraverso concrete iniziative intraprese dalla gerarchia.

Per il suo equilibrio e per la sua particolare sagacia si segnala l'ampio contributo di Karl Lehmann: si tratta di un intervento che ha consentito al presidente della Conferenza episcopale tedesca e vescovo di Mainz di tornare a vestire gli antichi panni di impegnato teologo ecumenico senza dismettere quelli di autorevole portavoce del magistero dei vescovi del suo paese.⁶²

Lehmann che, sino a quel momento, si era intenzionalmente astenuto dal partecipare al confronto sulla *GE* per evitare una «non necessaria commistione» tra l'antica funzione di teologo accademico e di coeditore del citato documento tedesco del 1986, e il suo attuale ufficio pastorale,⁶³ si è visto costretto ad intervenire

⁶² Karl Lehmann è attualmente anche il presidente del Gruppo di lavoro dei teologi cattolici ed evangelici, il sodalizio teologico fondato da Lorenz Jaeger e Wilhelm Stählin e che ebbe l'incarico, dopo la prima visita di Giovanni Paolo II in Germania nel 1980, di preparare il documento *Lehrverurteilungen-kirchentrennend* sulla giustificazione e i sacramenti. Se come giovane teologo egli è stato, al pari di Pannenberg, Kuhn, Pesch e altri, uno degli indiscussi protagonisti della redazione del testo sulle condanne del 1986, di cui sono ora disponibili gli studi preparatori, in qualità di presidente dei vescovi tedeschi si è attivamente adoperato affinché la DBK recepisce ufficialmente, con una presa di posizione del 21 giugno 1994, il precedente testo del *consensus*, su cui non è mai pervenuta una presa di posizione «ufficiale» da parte di Roma, ma solo una risposta informale del PCPUC. Si confrontino rispettivamente i due testi: *Stellungnahme der DBK zur Studie 'Lehrverurteilungen-kirchentrennend'?* (21. Juni 1994), Bonn 1994 e *Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie 'Lehrverurteilungen-kirchentrennend'?*, *Studiendokument*, dattiloscritto, Roma 1992. Nel marzo del 2001 il vescovo di Mainz è stato elevato da Giovanni Paolo II alla porpora cardinalizia.

⁶³ Non sono tuttavia mancate sul tema ripetute prese di posizioni ufficiali da parte della Conferenza episcopale e di autorevoli prelati ad iniziare dal vescovo di Würzburg, Scheele e dall'allora vescovo di Rottenburg-Stuttgart e oggi presidente del PCPUC, Walter Kasper. Particolarmente importante la presa di posizione ufficiale dello stesso Lehmann in data 26 giugno, che aveva sottolineato il progresso decisivo costituito dalla ricezione «vincolante» della *GE*, che è il frutto di decenni di ricerche teologiche sul tema della giustificazione. Si veda il testo della dichiarazione ufficiale in *epd-Dokumentation*, Nr.

dall'inquietudine provocata dall'incalzare degli eventi e dal pessimo stato della discussione successiva alla divulgazione della risposta cattolica. Il suo intervento si colloca peraltro ai limiti dell'ufficialità in quanto il testo ha assunto la forma di una relazione tenuta a Fulda il 21 settembre 1998, in qualità di presidente, davanti all'assemblea plenaria autunnale della Conferenza episcopale tedesca (DBK).

La constatazione iniziale è duplice. Da un lato non si può non rilevare che un tale interesse per la giustificazione per fede, in vasti strati dell'opinione pubblica, non si registrava da molto tempo: dall'altro si deve lamentare che la *Gemeinsame Erklärung* ha prodotto, invece di una riconciliazione, una lunga serie di contrasti soprattutto all'interno del luteranesimo tedesco, tra ecumenisti e teologi accademici, tra sinodo e sinodo. Il significato di tali differenze teologiche sfugge ai cristiani delle comunità parrocchiali e della strada, che lamentano il deplorabile ritardo dell'ecumenismo di vertice nei confronti della crescente comunione dal basso: basti pensare alla difficile situazione pastorale delle coppie miste, cui resta interdetta la comune partecipazione all'eucarestia domenicale.

Lehmann si sofferma in seguito sulla struttura e sulla genesi della *GE*, risalendo sino agli inizi del dialogo tra cattolici ed evangelici sulla teologia della giustificazione negli anni Trenta e soffermandosi sui tre frutti più maturi di tale confronto nel corso degli ultimi due decenni: il processo di superamento delle condanne dottrinali del XVI secolo in Germania, di cui egli è stato in prima persona protagonista, il documento del dialogo statunitense *Justification by Faith* del 1983 e i risultati della terza fase del dialogo internazionale luterano-cattolico che ha condotto nel 1993 alla pubblicazione del documento *Chiesa e giustificazione*. La sinteticità del testo di consenso del 1997 si spiega a partire dalla quantità e qualità delle sue fonti di ispirazione. Perché le reazioni a quest'ultimo hanno assunto toni così drammatici, se in fondo le novità contenutistiche non sono poi così decisive? La risposta non è difficile: per la prima volta, infatti, siamo in presenza di un documento che, uscendo dal ristretto ambito degli studiosi, avanza una pretesa di normatività, che deve essere riconosciuta o rigettata dalle chiese.

27a/98, p. 5. L'intervento di K. LEHMANN, dal titolo *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?* è riprodotto invece in *epd-Dokumentation*, Nr. 43/98, pp. 1-16 (trad. it. in *DG*, pp. 203-243).

Non si può mettere in discussione che la risposta da parte del LWB e delle competenti Congregazioni abbia confermato l'esistenza di «un consenso su verità fondamentali della giustificazione» e che la ricezione al vertice da parte degli organismi ecumenici sia stata positiva. La parziale delusione nei confronti delle «cautele» e delle osservazioni contenute nelle due risposte si spiegano a partire da una concezione «massimalistica» del consenso, cui non pare sottrarsi la *Nota* romana.⁶⁴ Si può parlare, a proposito del documento romano, di un «consenso differenziato» che è quanto richiesto da *GE* 5, ovvero di un consenso che lascia sussistere legittime differenze e che corrisponde al modello ecclesiologico della «diversità riconciliata».

Per quanto concerne invece la verifica ermeneutica del superamento delle condanne, il procedere di Roma è pienamente legittimo e costituisce un monito ad evitare ogni forma di automatismo che prescinda da un'attenta verifica delle diverse situazioni: in tal senso, si può senz'altro parlare di un consenso non ancora «completo» ed esaustivo.

Le *Precisazioni* non sono tali da mettere in discussione il «consenso», ma si tratta di punti che richiedono un ulteriore sforzo di approfondimento: è singolare che i commentatori abbiano sottovalutato il fatto che i due testi ufficiali di ricezione richiamino l'attenzione ed evochino entrambi un dialogo sui medesimi temi ad iniziare dal *simul iustus et peccator* e dalla funzione criteriologica della dottrina della giustificazione. Sul primo punto, Lehmann rimarca come non si sia ancora in presenza di una soluzione pienamente soddisfacente per la sensibilità «trasformazionista» della teologia cattolica, che, pur concordando appieno sull'assunto «della sovranità dell'azione giustificante divina», appare tuttavia interessata a una descrizione comune della «realtà della giustificazione nell'uomo»: e ciò avviene nonostante l'ampio spettro di posizioni rappresentate nell'ambito teologico luterano.

Per quanto riguarda il dibattito su *GE* 18, Lehmann trascura singolarmente di analizzare la soluzione romana e difende la for-

⁶⁴ In tale ottica, l'ideale di consenso consisterebbe in una «unione illimitata su tutte le singole affermazioni materiali di una dottrina». Si tratta di un risultato impossibile a raggiungersi senza una incondizionata «sottomissione» di uno dei *partners* del dialogo e che finisce per negare l'esistenza di uno iato tra l'oggetto di fede e il linguaggio che cerca di descriverlo. Si scade così in una inaccettabile forma di oggettivismo (o realismo), priva di una pur rudimentale sensibilità ermeneutica!

mulazione presente nella *Dichiarazione congiunta*,⁶⁵ non senza tuttavia rilevare l'oscurità del fatto che nel testo non vengano esplicitati gli altri criteri cui i cattolici si sentono vincolati. Il suo sforzo è quindi quello di sottolineare il pericolo che ogni osservatore cattolico avverte in presenza di un'esclusiva normatività della giustificazione, cioè quello di una «relativizzazione» e di uno «svuotamento teologico-spirituale» della dottrina sulla chiesa, i sacramenti e il ministero ordinato.

Minore difficoltà rivestono i temi della cooperazione e del merito, mentre per quanto concerne la presenza delle *particulae exclusivae*, care a molti commentatori luterani – e soprattutto il *sola fide*, assente nelle sezioni comuni della *Dichiarazione congiunta* – saremmo in presenza di una discussione «oziosa». L'esegesi e la storia del dogma hanno mostrato che la salvezza attraverso la fede sola, intesa in una accezione non polemica, è antico patrimonio della indivisa tradizione cattolica sin dall'epoca dei padri: un dato che è stato sacrificato dalla teologia post-tridentina sull'altare della controversia con il luteranesimo.

Al di là di queste osservazioni particolari, resterebbe tuttavia qualcosa come una «differenza di fondo», che non è stata ancora adeguatamente tematizzata e chiarita neppure dalla ricerca teologica e che eserciterebbe una funzione di blocco nei confronti di ulteriori progressi. Si tratterebbe di indagare ulteriormente la «realtà della salvezza», interrogandosi su come «la salvezza divina raggiunga la realtà terrena» e, senza cadere in potere dell'uomo, si riveli capace di trasformare e modificare la realtà nella sua globalità con potenza ed incisività. Emerge pertanto il bisogno di un ulteriore contributo creativo, che si collochi sul terreno più propriamente teologico e si concretizzi anche sul terreno di quella «traduzione» della giustificazione per gli uomini del nostro tempo, da tutti invocata.

⁶⁵ Non manca tuttavia un riferimento al fatto che la *Nota* faccia riferimento alla *regula fidei* ed alla confessione di fede nel Dio trinitario. Anche Lehmann, tuttavia, pare non cogliere lo «specifico» della funzione criteriologica della giustificazione per i luterani, che consiste nell'orientare la prassi e l'esistenza ecclesiale verso Cristo salvatore e verso il mistero divino di salvezza nella sua dimensione trinitaria. In quest'ottica la dottrina della giustificazione diventa la modalità espressiva della soteriologia, ovvero dell'evento della giustificazione affermando la salvezza *solo Christo*. In quest'ottica, crediamo si possa dire che ciò che conta veramente è la *Sache* della salvezza, il che giustifica l'esistenza all'interno del Nuovo Testamento, e nello stesso Paolo, di quella pluralità di forme espressive, che Lehmann ricorda. Certo è opportuno non scordare che la giustificazione costituisce il cuore del protestantesimo e intavolare una discussione aperta sul suo ruolo suscita ancora forti «emozioni».

Per quanto riguarda le prospettive ulteriori del *consensus*, Lehmann assumeva una posizione apertamente favorevole ad una prosecuzione del dialogo, indipendentemente dalla decisione delle due parti di sottoscrivere o meno il testo della *GE*. Dopo le polemiche seguite alle due ricezioni ufficiali del giugno 1998, il fatto di sottoscrivere affrettatamente un testo, senza un qualche chiarimento reciproco, avrebbe presentato anzi il rischio di produrre ulteriori e forse irrimediabili lacerazioni.⁶⁶ Impercorribile gli appariva anche la via di una revisione, anche parziale del testo: un percorso che, oltre a prostrare ulteriormente le energie residuali degli ecumenisti cattolici e luterani, avrebbe avvalorato l'erronea tesi del mancato raggiungimento del consenso.⁶⁷ Più verosimile era invece la prospettiva di redigere un «commento» comune dei passaggi più controversi del consenso, da integrare o allegare in seguito al testo della *Dichiarazione congiunta*.

Si tratta, come si vedrà, di un percorso di uscita dalla situazione di stallo del luglio 1998, che prefigurava la soluzione che il LWB ed il PCPUC hanno poi effettivamente scelto. Il presidente della Conferenza episcopale tedesca manifestava tuttavia un certo pessimismo sui tempi necessari al superamento della tensione e degli equivoci insorti, quantificando in anni il tempo ancora necessario alla conclusione del processo.

Siamo in presenza di un ulteriore prezioso contributo al rasserenamento del clima delle relazioni ecumeniche, che ha suscitato, a distanza di alcune settimane, una replica costruttiva da parte del presidente della VELKD, Horst Hirschler.⁶⁸ Nonostante alcune

⁶⁶ Lehmann affermava chiaramente nel suo intervento che, di fronte alle difficoltà emerse e al bisogno di progredire nel dialogo, il problema di una «sollecita sigla del testo» gli appariva «secondaria». A partire da questa limpida osservazione è stata costruita ad arte una nuova ed inutile polemica che ha indotto il prelato ad aggiungere un *post-scriptum* al testo del suo intervento destinato alla pubblicazione recante la data del 30 giugno (*DG*, pp. 239-244). Qui si ribadisce con chiarezza, ancora una volta, che gli equivoci sulla risposta cattolica partono da una erronea concezione del consenso.

⁶⁷ Siamo qui di fronte ad un problema di non scarso rilievo, cui il «teologo» Lehmann non poteva restare insensibile. Coloro che per anni e talora per decenni hanno contribuito con passione al dialogo luterano-cattolico non possono che sentirsi almeno parzialmente frustrati nei loro sforzi – oltre ad essere quotidianamente attaccati dai colleghi «accademici» non direttamente impegnati sul terreno ecumenico – e non sarebbero ormai in grado di ripartire dal punto zero, soprattutto in presenza dell'effettivo raggiungimento di un «consenso differenziato».

⁶⁸ Come attestato dallo stesso Hirschler, non sono mai venuti meno, in quei mesi delicati, i contatti informali tra VELKD, EKD e DBK: da parte cattolica, è emersa una grande

residue perplessità concernenti lo statuto delle *Precisazioni* romane, i luterani non possono da un lato non prendere in considerazione l'essenziale notazione ermeneutica formulata da Joseph Ratzinger e ribadita anche da Karl Lehmann, e ricondurre le perplessità espresse delle Congregazioni romane sul *simul iustus et peccator*, ad un'insufficiente conoscenza di tutti i filoni attuali della teologia luterana e del significato pienamente «cattolico» e tradizionale dell'espressione, quale è stato evidenziato dalla lunga stagione dei dialoghi.

Hirschler accoglie con interesse l'invito a riflettere sulla «differenza fondamentale» tra le confessioni, a livello soteriologico e di antropologia teologica, sino a trovare nuove «descrizioni più comprensibili e comuni dell'uomo irredento e redento» in un'accreciuta comprensione delle ragioni dell'altro.

Tutto ciò implicava la sostanziale accettazione della proposta lehmanniana: occorreva proseguire il dialogo sui punti controversi con lo scopo di approdare ad un'esegesi condivisa della *GE*, a un testo che ribadisse con chiarezza che le condanne del Tridentino, non riguardano più, neppure «in forma condizionale», l'insegnamento luterano riferito in *GE* 38 e dimostrasse, nel contempo, maggiore attenzione per «la comprensione luterana del peccato e della giustificazione» chiarendo i nuovi problemi interpretativi, legati alla funzione criteriologica della giustificazione (*GE* 18), che erano stati suscitati dalla apprezzabile e innovativa soluzione, adottata nella *Nota*, di integrare la giustificazione, intesa come criterio, nella *regula fidei*.

10. *Gli ultimi inattesi sviluppi*

Nonostante il clima di sovraeccitazione polemica e di parziale delusione seguito, in vasti ambienti del luteranesimo internazionale, dalla pubblicazione della discussa *Nota* vaticana del 25 giugno 1998, a distanza di due anni, dall'esito felice del processo di ricezione della *GE* possiamo guardare con realismo al futuro delle relazioni ecumeniche cattolico-luterane a livello internazionale.

inquietudine per le impreviste reazioni suscitate dalla *Nota*, insieme alla volontà di chiudere al più presto l'incidente in modo accettabile per tutti i soggetti coinvolti.

Dopo mesi di incertezza e di dialogo sotterraneo, giunse l'annuncio ufficiale che la *GE* sarebbe stata solennemente sottoscritta dalle due parti ad Augsburg, il 31 ottobre 1999, insieme ad una *Dichiarazione ufficiale comune (GOF)* e ad un *Allegato (Anhang)* che, pur ribadendo le legittime differenze dottrinali su cui ci siamo lungamente soffermati, sanzionava la piena ed integrale accettazione della *GE* da parte di entrambi i soggetti del dialogo: l'evento suscitò in molti un indubbio stupore.⁶⁹ In tale testo si riaffermava l'inapplicabilità, alle posizioni espresse nella *GE*, delle reciproche condanne dottrinali del XVI secolo, e ciò ad iniziare da tutti i canoni tridentini nel senso già precisato nella stessa *GE*. L'annuncio dato a Ginevra dal card. Cassidy e dal pastore Noko nel corso di una conferenza stampa svoltasi l'11 giugno 1999, pose termine a tutte le illazioni e le ipotesi che si erano rincorse nell'anno appena trascorso dalla risposta cattolica.⁷⁰

Il tenue filo rosso del dialogo tra la Federazione luterana mondiale ed il Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani non si era fortunatamente spezzato – nonostante le pessimistiche previsioni di un'era polare dell'ecumene formulata da numerosi osservatori – ed è stato lentamente ritessuto da quella «diplomazia segreta», che

⁶⁹ Da ultimo ad Augsburg il 31 ottobre 1999, verranno sottoscritti unicamente i testi integrativi e non la *GE*, in quanto tale, per ribadire come il consenso fosse già stato acquisito in precedenza, a seguito delle risposte espresse dalle due famiglie confessionali.

⁷⁰ La dichiarazione, resa in pubblico dal card. Cassidy, precisa con chiarezza la natura e la struttura del documento diffuso alla stampa, che si compone di una «presa di posizione comune» cattolico-luterana, che verrà sottoscritta insieme al testo della *GE* e di «un allegato». L'insieme dei due testi possiede per i cattolici lo stesso grado di autorevolezza della *GE*, in quanto essi godono dell'approvazione del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e della Congregazione per la dottrina della fede, rafforzata dalla benedizione papale. Mentre la *Stellungnahme* si limita a riaffermare l'esistenza del «consenso su verità fondamentali» e il superamento delle condanne, l'*Allegato* ha la funzione di sostanziare ulteriormente il consenso contenuto nella *GE* in modo da chiarire teologicamente i motivi che autorizzano a parlare di una non-applicabilità degli anatemi del passato all'insegnamento attuale delle chiese. Gli interrogativi e l'incertezza, che erano stati suscitati dalle risposte ufficiali del giugno 1998, sono state prese in attenta considerazione e trattate «con soddisfazione delle due parti». La *GE* era stata preceduta da un comunicato-stampa ufficiale del LWB in data 27 maggio, che faceva seguito alla formale notifica da parte del card. Cassidy ad Ishmael Noko dell'avvenuta approvazione, da parte della Congregazione per la dottrina della fede e della Santa Sede, dei due testi integrativi, la cui redazione definitiva era pronta sin dall'8 marzo precedente. Al testo ufficiale inglese del *Common statement (GOF)* e dello *Annex (Allegato)* abbiamo avuto inizialmente accesso grazie al sito web della Santa Sede: <http://www.vatican.va>, alla pagina web datata 11 giugno 1999. Si veda ora la versione italiana dei testi integrativi in *DG*, pp. 83-84 (*Dichiarazione*) e pp. 85-89 (*Allegato*).

pure tanto aveva inquietato e scandalizzato i tenaci critici evangelici tedeschi del *consensus*.

Ci si poteva forse aspettare – prima della sigla dell'accordo, che presuppone l'integrale accettazione dei contenuti della *GE* – una nuova stagione di dialogo sui punti ancora controversi e in particolare sullo spinoso tema del *simul iustus et peccator*, che, nella formulazione di parte luterana nella *GE*, appare difficilmente conciliabile con la chiara posizione del Tridentino in merito al carattere non peccaminoso della concupiscenza post-battesimale.

La *Nota* delle Congregazioni romane, tuttavia – e ciò è stato autorevolmente precisato e chiarito in una «lettera al direttore» dallo stesso card. Ratzinger nei primi giorni di luglio del 1998⁷¹ – non aveva affatto inteso negare l'esistenza di un consenso di fatto anche su questo punto, come sull'insieme della *GE*; si era limitata

⁷¹ Si veda J. RATZINGER, *Präzisierungen zu einer Erklärung des Heiligen Stuhls* in «FAZ», 14.7.1998, ora anche in *epd-Dokumentation*, Nr. 32/98, pp. 3-4. Si trattava di una breve risposta ad un trafiletto pubblicato il 9 luglio sulla stessa testata ed in cui si addossava il rigetto di affermazioni centrali della *GE* da parte cattolica all'opposizione della CDF e dello stesso Ratzinger, indicando come fonte confidenziale di informazione in proposito ambienti della Commissione dottrinale della Conferenza episcopale tedesca. La «smentita» di Ratzinger, il quale sul piano personale ha inteso ribadire il proprio attivo impegno sul terreno della comprensione reciproca cattolico-luterana sulla giustificazione, che data a tempi non sospetti, ha contribuito a dissipare molti degli equivoci suscitati dal tenore della *Nota* vaticana. Questo prezioso contributo di chiarezza è venuto purtroppo con tre settimane di ritardo, quando le reazioni preoccupate, compiacute o apocalittiche dei molti sostenitori e detrattori, soprattutto evangelici, della *Gemeinsame Erklärung*, avevano ormai seriamente compromesso il clima delle relazioni ecumeniche in Germania. Successivamente alla lettera, i commenti hanno via via assunto toni più sfumati, aprendo la strada alla soluzione che si è infine andata concretizzando: ciò è provato dal fatto che proprio la breve *Presa di posizione sul processo della Dichiarazione congiunta*, con cui il 15 novembre il Comitato esecutivo dell'Alleanza luterana mondiale annunciava il rinvio della sigla del documento, indicava la via di una «breve dichiarazione aggiuntiva, in cui venga spiegato, come la *Dichiarazione congiunta* possa venire sottoscritta dalle due parti senza alcuna riserva» e dava mandato al Segretario generale di avviare a tal fine ulteriori consultazioni con la chiesa cattolica romana. Il presidente del LWB Christian Krause, nel corso di una conferenza stampa, sottolineava inoltre che «prima della firma, dobbiamo essere sicuri di intendere entrambi la stessa cosa». Si veda in proposito *epd-Dokumentation*, Nr. 51/98, p. 1. Si era irreversibilmente e fortunatamente tornati sulla retta via, anche per merito del Prefetto vaticano, il cui impegno in favore della positiva conclusione della «ricezione» della *GE* è confermato anche dalle vicende dei mesi successivi, al di là di ogni residua polemica. Da un comunicato stampa del LWB/DNK, che reca la data del 28 maggio 1999, è trapelata la notizia di un incontro informale tra Ratzinger e alcuni autorevoli esponenti del mondo luterano tedesco, che si sarebbe svolto il 3 novembre 1998 a Regensburg. In quell'occasione sarebbe stata redatta la prima bozza dei testi integrativi che sarebbero stati successivamente siglati il 31 ottobre 1999 ad Augsburg.

a rilevare, a partire dal tenore letterale del testo, la problematicità dell'affermazione in base a cui la formulazione luterana di tale teologumeno, anche nella forma prudente espressa nella *GE*, sfuggirebbe alla condanna dottrinale del Tridentino. Si imponeva insomma un'ulteriore indagine e la spiegazione di un'apparente contraddizione logica presente nel testo, ad opera di uno sforzo affidato, non solo all'impegno della controparte luterana, ma ad un'intrapresa comune di ulteriore riflessione delle due parti.⁷²

Questa specifica e puntuale perplessità interpretativa concernente un tema specifico, sia pure di estrema importanza, non inficiava, già nella *Nota*, la constatazione di un «elevato grado di consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione», nonché il tacito riconoscimento, implicito nella ricezione positiva della stessa *GE*, del fatto che le differenze linguistiche e sostanziali ancora esistenti non hanno più «valore di divisione» tra le due chiese.⁷³ Ciò equivaleva di fatto – nonostante gli equivoci alimentati dal tono perentorio di alcuni passaggi del documento – ad un'accettazione del venir meno delle condanne dottrinali nella loro totalità senza eccezione alcuna.

La *Nota*, infatti, come precisa il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, andava letta tenendo conto del differente significato e valore dottrinale rivestito della sezione introduttiva, da intendersi come una accettazione della *GE*, nei confronti dalle successive *Precisazioni* che specificavano in termini chiari le differenze ancora esistenti e i problemi ancora aperti su cui la chiesa cattolica si sentiva in dovere di sollecitare un ulteriore dialogo teologico a tutto campo.⁷⁴

⁷² Lo stesso *Allegato* del giugno 1999, che riprende sostanzialmente gli argomenti della *GE* e del *Commento* strasburghese, non pare a noi in grado di fugare tutti i dubbi «teologici» residui sulla effettività del consenso. La questione, vista la posizione assunta delle chiese, è comunque da considerarsi chiusa, se non sul piano della ricerca teologica, almeno su quello del consenso ecumenico tra cattolici e luterani.

⁷³ Anche su questo punto possiamo fondarci sull'autorevole esegesi di Joseph Ratzinger, che, parlando di una «lettura completamente unilaterale» della *Nota*, specifica che «solo la prima sezione è in senso proprio la presa di posizione della Santa Sede sulla questione del consenso» e che «tale posizione è totalmente univoca» poiché il testo ribadisce l'esistenza di un «consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione». La ripresa di una delle espressioni chiave della *GE* sta a significare che il consenso espresso dalla chiesa cattolica va letto nei termini indicati in quest'ultima, cioè come un assenso incondizionato, anche se bisognoso di precisazioni, al documento del dialogo.

⁷⁴ Dopo l'informale ma decisivo intervento di Ratzinger, una lettera ufficiale inviata dal card. Cassidy al Segretario generale Noko il 30 luglio, in occasione dell'invio del testo

L'intenzione non era affatto quella, neppure nel caso più spinoso sopra ricordato del *simul iustus et peccator*, di mettere in discussione l'esistenza di un consenso sufficiente ad affermare l'avvenuto superamento delle condanne reciproche, bensì quella di precisare e ribadire ancora una volta la sostanza dell'insegnamento cattolico tradizionale in termini squisitamente tridentini, sottolineandone la sostanziale validità e ribadendo, a tal proposito, in esplicito dissenso con la *GE*, che le differenze persistenti hanno carattere sostanziale e non sono esclusivamente riconducibili a differenti paradigmi linguistico-espressivi e ad accentuazioni diverse a proposito della dottrina della giustificazione.

Con la *Nota* la chiesa cattolica – e lo si può a posteriori affermare con certezza – non ha voluto soltanto recepire la *Dichiarazione congiunta*, ma ha inteso inoltre rimarcare l'urgenza della prosecuzione di un dialogo teologico, che investa non solo le formulazioni controverse del passato, ma anche l'attualità del messaggio della giustificazione, che costituisce il centro pulsante dell'Evangelo, per renderlo rilevante e presente nella prassi ecclesiale e di fede dei cristiani del nostro tempo. Non è infatti sufficiente un consenso verbale su una dottrina per far sì che essa alimenti la fede vissuta dei cristiani delle diverse confessioni.

della *Nota*, aveva formalmente riaffermato l'esistenza del consenso da parte di Roma, a dispetto di «alcuni fraintendimenti» intervenuti dopo la conferenza stampa del 25 giugno, nonché la volontà di giungere al più presto alla cerimonia solenne per la firma del documento nei mesi successivi (*DG*, pp. 77-82). Si tratta di un auspicio, che non si è tuttavia immediatamente concretizzato, in assenza di ulteriori approfondimenti. Cassidy riafferma che le «spiegazioni» non hanno mai avuto l'intenzione di mettere in discussione il «consenso fondamentale» conseguito, nè vanno lette come «riserve» nei confronti di esso. A tal proposito, vengono chiarite anche alcune questioni di merito. Per quanto concerne il carattere peccaminoso della concupiscenza nel cristiano, occorre tener presente che il termine peccato è comunemente inteso in ambito cattolico, in conformità al linguaggio corrente, come «violazione volontaria» o «trasgressione» della legge divina (peccato attuale) e non come peccato originale o radicale, come fanno invece i luterani. La soluzione dello scottante problema del *simul ... simul*, constatato che anche i luterani parlano, in *GE* 15, di un rinnovamento interiore operato dallo Spirito che suscita le opere buone, potrebbe consistere in una illustrazione del particolare significato che assume in tale contesto il termine peccato: un senso che non avrebbe nulla a che vedere con un atto di volontaria opposizione a Dio. In ogni caso, l'anatema tridentino è da considerarsi superato. Per quanto concerne la funzione criteriologica della giustificazione, Cassidy si stupisce a ragione di come ad alcuni lettori evangelici possa essere sfuggito che la soluzione romana è perfettamente in linea con la teologia degli *Scritti confessionali* luterani, ad iniziare dalla *Confessio augustana*. Per quanto concerne il piano formale, il prelato australiano dichiara che mai si è voluta mettere in discussione «l'autorità del consenso luterano» fondato sulle deliberazioni dei sinodi ecclesiali.

Ciò detto, la via di una rielaborazione o riscrittura anche parziale del testo dell'accordo, scaturito da un lungo e controverso processo di redazione e di ricezione, è apparsa impercorribile sin dall'inizio, oltre che inutile e superflua. Si è preferito ricorrere alla soluzione di sottoscrivere una dichiarazione aggiuntiva concordata tra le parti in funzione esplicativa del consenso raggiunto sui punti controversi: ci si può tuttavia chiedere se e in quale misura quest'ultima vada al di là di una pura e semplice esegesi del testo della *GE*, proponendo soluzioni innovative e originali.⁷⁵

Si tratta di una soluzione che presenta il vantaggio di risolvere una situazione di rischiosa *impasse* e mette comunque a disposizione del futuro dialogo cattolico-luterano sui temi ecclesiologici, sacramentali e dell'autorità nella chiesa, un sicuro punto di riferimento dottrinale, inattaccabile sul terreno della autorevolezza ecclesiale: il Papa stesso ha infatti benedetto, si può leggere «sollecitato», la sigla del consenso nell'imminenza del grande Giubileo del 2000, facendone una pietra miliare della politica ecumenica del suo pontificato. Si può parlare pertanto di un primo e sostanziale risultato

⁷⁵ Per quanto concerne il *simul iustus et peccator* e la *vexata quaestio* relativa alla natura peccaminosa o meno della concupiscenza nel battezzato, il testo rimane sostanzialmente nella linea della *GE*. La riaffermazione della valenza contestualmente forense e trasformativa della giustificazione esclude un persistere vero e proprio del peccato nei battezzati, nonostante la ribadita necessità per tutti, a partire dalla liturgia, di un costante atteggiamento di conversione e penitenza. Emerge comunque uno sforzo supplementare di riflessione teso a chiarire l'ambiguo concetto di «concupiscenza», nella sua genesi antropologica e nella sua natura di ripiegamento egoistico dell'uomo. Proprio la diversa relazione tra il fomite e il peccato, reclamata dalle due confessioni, stimola il documento ad un'analisi del significato di quest'ultimo termine, di cui cerca «finalmente» di offrire una definizione comprensiva delle due diverse sensibilità teologiche. Vengono pertanto affermati ad un tempo il carattere personale del peccato (elemento antropologico) e la sua natura di opposizione a Dio (elemento teocentrico-relazionale), in quanto siamo in presenza di «desiderio egoistico dell'uomo vecchio e mancanza di fiducia e di amore nei confronti di Dio». La novità più importante, sotto il profilo terminologico, è comunque costituita dall'esplicita accettazione da parte cattolica della formula *sola fide*, la cui ortodossia in rapporto alla tradizione era già stata a suo tempo sottolineata da Karl Lehmann. Il ricorso ad una citazione di Tommaso evidenzia inoltre il fatto che l'azione creatrice della grazia non è limitata al momento iniziale dell'atto di fede, ma la accompagna sempre: ciò non comporta ovviamente una esclusione *ab initio* dell'azione cooperatrice dell'uomo, già riconosciuta dalla *FC*. Per quanto riguarda il tema del valore delle opere buone nella conservazione e dell'accrescimento della grazia, viene riaffermata la responsabilità del rigenerato nella «pratica della fede»: attraverso le sue azioni, egli vede sostanzialmente confermata la propria chiamata. Il significato del giudizio sulle opere, infine, non contraddice la gratuità della promessa divina della vita eterna: in un certo senso, si può affermare che il giudizio escatologico purifichi e liberi l'uomo da tutto ciò che, nella sua negatività, non può essere giustificato e non può tuttavia accedere alla vita eterna ed alla comunione con Dio. Non è il cristiano ad essere giudicato e condannato, bensì i residui della sua colpa.

sulla via del ristabilimento della piena comunione tra le due famiglie ecclesiali, e della conclusione di un processo avviato dalla prima visita di Giovanni Paolo II in Germania nel lontano 1980.

È nondimeno legittimo interrogarsi sull'effettività e sul significato del consenso raggiunto. Non è qui possibile esprimersi in termini semplificatori e perentori, ma occorre riconoscere che è stato comunque raggiunto un grado di consenso sufficiente ad un riconoscimento ufficiale e reciproco della inoperatività nel contesto attuale degli anatemi del passato, che non vengono cancellati ma restano come monito sempre valido per i cristiani. Si è così raggiunto, percorrendo un'altra via e in un diverso contesto internazionale, quanto in ambito tedesco si era cercato di costruire attraverso il lungo processo ermeneutico e dialogico sfociato nel documento *Lehrverurteilungen-kirchentrennend* del 1986: nella *GE* ci si è programmaticamente limitati alla giustificazione in senso stretto, senza cioè intavolare un confronto sulle condanne vicendevoli che hanno ad oggetto la penitenza e più in generale i sacramenti, e soprattutto senza un qualche coinvolgimento nel «consenso» delle chiese di tradizione riformata.

Una lunga stagione di dialogo i cui risultati parevano ormai destinati a non essere recepiti in forma vincolante, ha offerto a tutti un patrimonio di conoscenze e convergenze che hanno contribuito in misura decisiva alla stesura della *GE*. Il grado di consenso raggiunto tuttavia non è ancora sufficiente, visto che concerne un unico tema, per quanto centrale e decisivo, come la dottrina della giustificazione per fede, per porre termine alla divisione tra le chiese o consentire in subordine almeno il realizzarsi di una reciproca ospitalità eucaristica.

Restano temi ulteriori di profonda divisione, che dovranno essere affrontati nel prossimo futuro, sul versante ecclesiologico e sacramentario e sulla concezione del primato petrino come ministero di unità della chiesa. Tutto ciò era chiaro sin dall'inizio e non può destare stupore alcuno: si deve tuttavia sottolineare, con rammarico, che il consenso raggiunto non ha ancora trovato un'espressione linguistica pienamente soddisfacente neppure nella *GE*. Ci riferiamo ai paragrafi scritti in comune dai teologi delle due confessioni, che paiono talora peccare di eccessiva genericità sino a correre il rischio di cadere in sostanziali ambiguità: la *Nota* romana non ha fatto altro che evidenziarlo con estrema chiarezza.

Se, affermando che non può esistere un enunciato dogmatico e neppure una professione di fede capace di cogliere ed esplicitare esaustivamente una verità di fede, si sfonda una porta aperta da decenni di consapevolezza ermeneutica, occorre nondimeno riflettere sul fatto che già nella chiesa dei primi secoli, ma anche ai primordi delle chiese della Riforma, la comunione ecclesiale ed interecclesiale è stata spesso resa visibile – oltre che dalla comunione eucaristica e sacramentale – da una comune professione di fede, che fosse capace di esprimere in forma affermativa un consenso dottrinale, in grado di accogliere al proprio interno le sensibilità provenienti da differenti visioni teologiche.

La prosecuzione del dialogo, auspicata dalla *Nota* anche sul terreno della stessa dottrina della giustificazione, dovrà presto o tardi sfociare in un rinnovato sforzo creativo e comune di attualizzazione «teologica» del significato salvifico dell'evento della giustificazione a livello antropologico ed ecclesiologico.

Occorre muovere dalla testimonianza della Scrittura e saper adeguatamente valorizzare almeno alcune tra le geniali intuizioni teologiche del Riformatore e della tradizione di fede che a lui si richiama cogliendone la sconvolgente e inesplorata attualità per l'uomo del nostro tempo.⁷⁶

Ciò non implica affatto la svalutazione del metodo e della sostanza del dialogo ecumenico sul terreno dottrinale, quale si è venuto concretamente sviluppando negli ultimi decenni, quasi che esso si fosse limitato a confrontare o giustapporre visioni teologicamente e linguisticamente irriducibili, che si ispirano e attingono a differenti ontologie ed antropologie, e si fosse rivelato infine strutturalmente incapace di far emergere un effettivo consenso luterano-cattolico sulla «dottrina della giustificazione».⁷⁷

⁷⁶ Anche la *Dichiarazione ufficiale comune (GOF)* del giugno 1999 ribadisce l'impegno comune di cattolici e luterani in vista di un approfondimento dei «fondamenti biblici» della giustificazione. Lo sforzo delle chiese in vista di «una comprensione comune» di quest'ultima non si esaurisce e arresta infatti con la firma della *GE*, ma dovrà condurre in prospettiva al di là di essa: è un invito a cui hanno successivamente fatto seguito passi concreti. Il consenso raggiunto è tuttavia tale da costituire una base soddisfacente per la prosecuzione del dialogo sui temi ecclesiologici e sacramentali, richiamati in *GE* 43: solo così sarà possibile «raggiungere la piena comunione» tra luterani e cattolici, sulla base del modello dell'unità nella diversità.

⁷⁷ Hans-Martin Barth, in qualità di presidente dello *Evangelischen Bundes*, ha recentemente proposto di insediare una «commissione» per valutare le «conseguenze dogmatiche ed ecclesiali» del «consenso» sottoscritto dalle due parti e avanzare proposte in vista di un lavoro ulteriore. Nonostante il superamento delle «condanne dottrinali», non

Si tratta di prendere atto dei limiti dell'approccio prevalentemente seguito negli ultimi due decenni, focalizzato sullo studio del Tridentino e degli *Scritti confessionali* luterani e mirato al superamento delle condanne del passato, nella consapevolezza dei progressi nella comprensione vicendevole che esso ha saputo produrre. L'esito ultimo di tale processo non è di per sé sufficiente a produrre il ristabilimento della piena comunione tra le chiese afferenti alla Federazione luterana mondiale e la chiesa cattolica.

Occorre allora impegnarsi maggiormente sulla via «costruttiva» percorsa con grandi difficoltà negli ultimi anni dal dialogo internazionale, ma anche a nostro avviso riaprire un più incisivo confronto sulla teologia del Riformatore – un compito reso arduo da una certa stagnazione degli studi cattolici su Lutero negli ultimi anni – e sulla attualità della *Confessione di Augusta*. Si tratta di piste di ricerca e di dialogo eccessivamente trascurate negli ultimi vent'anni ma che, nella nuova situazione contrassegnata dalla ricezione della *GE*, potrebbero rivelarsi nuovamente fruttuose.

Rimane peraltro aperto lo spinoso problema posto dalla controversa figura del Riformatore nei cui confronti la chiesa cattolica – come ha ricordato il card. Cassidy nella citata conferenza stampa – non si sente ancora in grado di compiere un gesto deciso di riconciliazione della memoria, come è avvenuto nel caso di Jan Hus e Galileo Galilei. Non si tratta affatto di un problema secondario o archeologico, qualora si consideri l'importanza normativa rivestita dall'opera e dalla teologia del Riformatore in quello «gnesioluteranesimo tedesco», che si è distinto e riconosciuto in una forte opposizione alla *GE* e ancor prima a *Lehrverurteilungen-kirchen-trennend*.

Lutero è stato, dal punto di vista di una «ortodossia» luterana, non solo il profeta dell'Evangelo di Cristo di fronte alla crisi ecclesiale e di fede del suo tempo, ma soprattutto il geniale creatore e diffusore di un'originale ontologia e antropologia «evangeliche», imperniate sull'evento della gratuita giustificazione in Cristo cui si accede attraverso la fede. Da parte del cattolicesimo di oggi si impone il riconoscimento della indiscutibile matrice cristologica,

possiamo scordarci che le «confessioni rimangono» e l'intercomunione resta ancora preclusa ai cristiani delle due denominazioni. Non possiamo pertanto sopravvalutare il significato di un consenso, pur raggiunto con tale e tanta fatica. Cfr. KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT DES EVANGELISCHEN BUNDES, *Pressemitteilung* Nr. 7/99, 14 settembre 1999.

nonché dell'orientamento cristocentrico, di questa concezione. In caso contrario – e il monito del compianto Peter Manns resta ancor oggi valido – non potremo non cadere in un falso ecumenismo «a spese di Lutero», cui rischiano di restare estranei vasti ambienti del mondo luterano.

Eberhard Jüngel: protagonista dello «Streit» sulla GE

1. *Le premesse della posizione jüngeliana*

Il più significativo e imprevedibile protagonista dello *Streit* sulla *GE* è stato indiscutibilmente il teologo tubinghese Eberhard Jüngel.¹ Le origini della riflessione jüngeliana sulla dottrina della giustificazione risalgono alle origini della ricerca teologica dell'autore berlinese alla scuola di Karl Barth. Il tema della salvezza in Cristo affrontato da punti di vista differenti (cristologico, funzionale, e soteriologico) sta al centro della sua biografia teologica e la attraversa in tutto il suo svolgimento cronologico: dall'esordio esegetico con il volume *Paolo e Gesù* del 1961, passando per il fortunato *Dio, mistero del mondo* (1976) sino ai contributi sistematici degli ultimi due decenni. Per la pubblicazione di un'opera sistematica sul «vangelo della giustificazione del peccatore», come «centro della fede cristiana», occorre tuttavia attendere il 1998 e la conclusione della fase più aspra della disputa intorno alla ratifica della *GE*

¹ Nato a Magdeburg nel 1934 ed educato negli anni difficili della DDR, scelse con convinzione e sacrificio di dedicarsi allo studio della teologia evangelica. Fu allievo del biblista ed ermeneuta Ernst Fuchs presso la *Kirchliche Hochschule* di Berlino, venendo in contatto con l'opera di Rudolf Bultmann e, in occasione di un soggiorno clandestino di studio a Zurigo in Svizzera seguì a Basilea le lezioni del grande Karl Barth, della cui opera si è sempre considerato fedele discepolo e interprete. Nel 1966 lasciò Berlino per trasferirsi, in qualità di professore ordinario presso l'Università di Zurigo, che lasciò nel 1969, trasferendosi a Tübinga, dove attualmente insegna (2002) presso la Facoltà di teologia evangelica della Eberhards-Karl Universität. Il suo libro più significativo, a cui risale la sua notorietà anche al di fuori dei confini della Germania è senz'altro *Gott als Geheimnis der Welt* (*Dio mistero del mondo*) del 1976. L'intera sua opera si caratterizza per la coraggiosa rivendicazione di una pretesa veritativa alla ragione teologica, che sappia emanciparla, anche attraverso il dialogo con le espressioni più alte del pensiero filosofico contemporaneo, da ogni forma di asservimento alle ideologie dominanti di ogni colore politico. La teologia si pone nondimeno al servizio esclusivo della fede nella rivelazione cristologica e conserva un carattere eminentemente ecclesiale.

da parte delle chiese territoriali tedesche e dell'Alleanza luterana mondiale (anni 1997-1998).

Jüngel non ha tuttavia inteso offrire al pubblico un'opera scritta nel fervore della polemica, quanto raccogliere e rielaborare, in forma esaustiva e sintetica, saggi e materiali in parte già editi nel decennio precedente nella forma di brevi contributi monografici dispersi su riviste ed in collettanee.² Laddove si è rivelato possibile, egli ha integrato nella ricerca anche gli interventi polemici dell'ultimo biennio, che hanno visto il teologo tubinghese impegnato in prima fila nel dissenso teologico contro la *GE*, in particolare sul versante della difesa della funzione criteriologica della dottrina della giustificazione nei confronti dei numerosi apologeti della *GE* a livello teologico (Walter Kasper, l'Istituto ecumenico di Strasburgo ed ecumenisti quali Harding Meyer e Horst Georg Pohlmann e in misura minore lo stesso Wolfhart Pannenberg).

Nel ripercorrere questi stimolanti e controversi contributi degli anni 1997-1999, gli eventi delineati in precedenza verranno riletti dal punto di vista di un fervido difensore della tradizione riformatrice, che si è riavvicinato alla sensibilità luterano-ortodossa, prendendo parzialmente le distanze dal suo maestro Barth. Jüngel resta nondimeno un convinto sostenitore del dialogo ecumenico tra cattolici ed evangelici: la funzione di guida della teologia accademica tedesca e di interlocutore privilegiato della controparte cattolica, che è venuto di fatto assumendo negli ultimi anni, anche a livello di opinione pubblica, testimonia il prevalere di una concezione dottrinalmente rigorosa e per nulla irenistica, del confronto con Roma: un processo speculare e parallelo a quanto sta avvenendo nel seno dell'ecumenismo cattolico.

Pur condividendone sostanzialmente i contenuti, e in particolare l'idea secondo cui la *GE* non conterrebbe un «consenso sulle verità fondamentali della dottrina della giustificazione», Jüngel non ha tuttavia sottoscritto il *Votum* del gennaio 1998 da cui vedeva frustrati i propri tentativi di mediazione tra teologia accademica e istanze ecclesiali.³

² Non di rado Jüngel riprende in forma pressoché letterale, nelle sezioni dedicate espressamente alla «dottrina» del peccato e della «giustificazione», interi passi tratti da *Paolo e Gesù* (1961), il che costituisce un'ulteriore riprova di una coerenza speculativa che non indulge alle mode e alla facilità di scrittura a discapito della profondità sistematica.

³ L'atteggiamento jüngeliano nei confronti del manifesto polemico dei teologi non è stato privo, tuttavia, di ambiguità sin dagli inizi della controversia intra-luterana. Johannes

La polemica del teologo tubinghese non è anzitutto rivolta contro i fratelli cattolici, con i quali egli dialogò e solidarizzò già nei difficili anni della DDR, né concerne in particolare la politica ecumenica o le pretese teologiche della controparte cattolica, di cui Jüngel riconosce appieno l'adamantina coerenza e la fedeltà ad un'ininterrotta tradizione teologica che dalla *Nota* del 25 giugno 1998 risale sino alle deliberazioni del Tridentino. A differenza di Eilert Herms, non si può neppure parlare di un radicale scetticismo nei confronti dell'attuale configurazione del dialogo dottrinale quale metodo preferenziale per il raggiungimento dell'unità visibile e dell'integrazione tra le chiese: il dialogo ecumenico si esplica e anzi coincide, secondo Jüngel, con una discussione razionale e una risoluzione dei problemi dottrinali sul tappeto.

I termini di riferimento polemici vanno invece ricercati all'interno del campo evangelico e tra quanti, soprattutto in Germania, ma anche a Ginevra, sarebbero disposti a sacrificare aspetti essenziali dell'insegnamento confessionale sulla dottrina della giustificazione, pur di raggiungere l'unità ecclesiale nel più breve tempo possibile, magari in nome di una ormai consolidata prassi di collaborazione tra le chiese nell'ambito sociale e politico.

Sacrificare il patrimonio dottrinale evangelico-luterano che ha trovato espressione nel *sola gratia*, nel *solo Christo*, nel *sola fide* e nel *solo verbo*, significherebbe rinunciare ad un elemento essenziale dell'identità evangelica, anzi cristiana *tout court*, che può inoltre offrire un contributo determinante all'edificazione dell'Europa del futuro. Si tratta di tutelare una verità che trascende il contesto ecclesiale: il primato della fede sulle opere e della persona sulla

Wallmann riferisce che la riunione a porte chiuse, in cui si decise di dare seguito alla proposta di Gerhard Ebeling di redigere un pronunciamento collettivo dei teologi evangelici tedeschi contro la *GE*, sarebbe stata voluta dallo stesso Jüngel e si sarebbe tenuta la sera del 10 dicembre 1997 a Tübingen. Ci si può legittimamente chiedere se il teologo tubinghese non sia tra annoverare tra i sostenitori occulti del *Votum*, ricordati dallo stesso Wallmann, che non lo avrebbero sottoscritto per ragioni di politica ecclesiale o perché dissenzienti su singole formulazioni. Sicuramente Jüngel non ha partecipato di persona alla stesura del documento ed alla raccolta delle firme: dopo la divulgazione della *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* (GOF) e dell'*Allegato* (Anhang) del giugno 1999, si è schierato apertamente in favore del consenso, rifiutandosi di sottoscrivere il nuovo *Votum* di protesta promosso e patrocinato da Wilfried Härle nel settembre 1999. Tutto ciò è peraltro avvenuto senza che venissero meno, nei mesi successivi, le critiche del maestro tubinghese nei confronti del cattolicesimo sui temi dell'Indulgenza giubilare e del trionfalismo ed esclusivismo ecclesiologici ribaditi dalla dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la dottrina della fede. Cfr. ancora sugli anni 1997-1998 J. WALLMANN, *Der Streit um die Gemeinsame Erklärung*, in «ZThK», 95 (1998), pp. 228-229.

prassi di trasformazione del mondo, quale ha trovato espressione nelle ideologie liberticide e tiranniche del Novecento e nel domino planetario della tecnica.

Rinunciare alla funzione criteriologica della dottrina della giustificazione, che consiste nel riferire e commisurare a Cristo l'intera prassi e dottrina della chiesa, significherebbe inoltre relativizzare la salvezza in Gesù, centro vivo e pulsante della fede dei singoli e della comunità, aprendo la strada ad «altri» mediatori e salvatori di varia provenienza.

La determinazione con la quale Jüngel si è battuto contro una «piena» ricezione del consenso, che non si limitasse al superamento delle condanne dottrinali – un dato di fatto già acquisito con il documento tedesco del 1986, mai recepito dal Vaticano – ma coinvolgesse l'insegnamento degli *Scritti confessionali*, relativizzandone il valore normativo, non può essere scambiata per superficialità, ma è piuttosto espressione di una accorta consapevolezza della posta in gioco.⁴

Ciò che Jüngel ha avversato è stato soprattutto il tentativo, condotto a fin di bene, ma in forma alquanto scomposta, da parte degli ecumenisti più noti e dello stesso Istituto ecumenico strasburghese, di celare del tutto all'opinione pubblica ecclesiale o quantomeno di minimizzare i punti reali di dissenso ancora esistenti tra cattolici e luterani, difficoltà che le formulazioni, talora ambigue della *GE* non hanno saputo risolvere o affrontare in modo soddisfacente. La «buona» teologia – quella che avanza una pretesa di scientificità e si propone di ricercare la verità – non può mai

⁴ Sin dal 1994, dopo l'avvenuta ricezione, non senza riserve e distinguo, da parte della EKD, della VELKD, della AKf e della Conferenza episcopale tedesca (DBK) del testo di *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*, il mondo evangelico tedesco attendeva con ansia una corrispondente presa di posizione ufficiale da parte delle competenti istanze della Curia romana, in cui si sancisse formalmente, da parte cattolica, l'inapplicabilità degli anatemi del XVI secolo sulla giustificazione nei confronti dell'insegnamento odierno delle chiese luterane e riformate. Il Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani si è limitato invece a diffondere un testo informale di commento, ricco di apprezzamenti, ma privo di efficacia dottrinale perché non concordato con la Congregazione per la dottrina della fede. Il processo di ricezione della *GE*, ricco di riferimenti al testo tedesco del 1986 e che ha il pregio di collocarsi ad un livello internazionale, comprende anch'esso il superamento delle condanne, ma ha di fatto escluso dal dialogo le chiese riformate ed unite, comprese nell'EKD, ma non appartenenti al LWB. La scelta preferenziale nei confronti del dialogo bilaterale cattolico-luterano ha suscitato numerose irritazioni nel protestantesimo tedesco, che ha già realizzato un'esperienza riuscita di «unità nella diversità». Lo stesso Jüngel proviene dalle fila della più importante e antica tra le chiese «unite»: la Chiesa evangelica dell'Unione (EKU).

indulgere né all'inganno, né al compromesso, quando ciò vada a detrimento della verità del vangelo, e deve mostrarsi capace di contribuire alla causa dell'unità attraverso gli strumenti, che le sono propri. In caso contrario, se essa si lascia guidare nell'analisi delle differenze dottrinali da un'ermeneutica orientata al consenso a tutti i costi, finisce per ridursi ad un sapere ideologico che legittima le decisioni dei responsabili ecclesiali.

Ancor prima della divulgazione della versione definitiva della *GE*, il teologo tubinghese si è persuaso dell'ambiguità e dell'equivocità del consenso raggiunto su punti essenziali, a iniziare dalla funzione criteriologica della giustificazione, sulla cui esclusività, riferibile anche al contesto cattolico, il testo definitivo della *GE* avrebbe fatto registrare passi a ritroso rispetto alle precedenti stesure.

Di qui è scaturita la ripetuta richiesta di un chiarimento sul significato e delle finalità della *GE*, attraverso un pubblico dibattito sull'effettività del consenso, che avesse per co-protagonista la teologia accademica: la stessa richiesta che venne avanzata anche dal suo allievo Ingolf Ulrich Dalferth.⁵

2. *Giustificazione e identità ecclesiale*

Prima di ripercorrere gli interventi di Jüngel nelle diverse fasi della discussione e di analizzare in forma sommaria l'ultimo lavoro del nostro autore, ci soffermeremo su un breve saggio del 1991,⁶ in cui egli ha esposto per la prima volta in forma compiuta la sua posizione su tutti i temi più scottanti della dottrina della giustificazione. Si va dal carattere forense dell'evento della giustificazione, al rapporto tra giustizia e misericordia divina, alle *particulae exclusivae*, alla peccaminosità del giustificato: tutto viene collocato nel

⁵ I toni aspri, ma anche l'ampiezza e la pervasività della critica dalferthiana, da noi tratteggiata in precedenza, si distinguono dalle puntuali osservazioni critiche del suo maestro tubinghese. Lo attesta lo stesso Johannes Wallmann, fonte bene informata anche se partigiana, laddove afferma che Jüngel avrebbe voluto la correzione e la riscrittura della *GE*, ad iniziare dal controverso n. 18, mentre Dalferth si sarebbe chiaramente espresso in favore del suo rigetto. Si veda J. WALLMANN, *Der Streit um die Gemeinsame Erklärung*, in «ZThK», 95 (1998), p. 213.

⁶ Cfr. E. JÜNGEL, *Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen. Ein Beitrag reformatorischer Theologie für das Europa der Zukunft*, in «Luther», 62 (1991), pp. 110-126. Il testo riproduce una relazione tenuta in occasione della «Conferenza generale dei cappellani militari evangelici».

contesto «epocale» della critica alla modernità ed alla tecnica quale spazio di dominio dell'uomo agente e dell'opera sulla persona.

La funzione del protestantesimo e il lascito storico della Riforma consistono proprio nella riproposizione dell'attualità della dottrina della giustificazione, quale patrimonio da condividere e da non da difendere quale geloso possesso, nella consapevolezza, che emergerà in particolare nell'ultima sezione del libro, che la fede giustificante, prima di indagarla, occorre anzitutto viverla. Essa consiste in un'esistenza sotto la croce e nel fare esperienza della nuova esistenza del Risorto.

Il contributo del 1991 riflette la situazione successiva alla caduta dei Muri e si interroga sul futuro dell'Europa e della «tradizione protestante», di fronte alla globalizzazione, anche alla luce degli sconvolgimenti avvenuti nel Blocco orientale e delle lentezze ed esitazioni che caratterizzano il processo di integrazione europea.

Per il teologo tubinghese il futuro della Riforma è indissolubilmente legato al destino del suo «principio materiale», ovvero dell'articolo della giustificazione per fede nei suoi riflessi antropologici ed epocali.

Lo sguardo rivolto in avanti non deve impedirci di cogliere l'efficace presenza dell'Europa del passato nella nostra esistenza quotidiana anche laddove essa ci sfugge: nella nostra quotidianità «secolare». Il mondo moderno è figlio dell'Europa al pari della razionalità tecnico-scientifica che domina lo stile di vita in tutto il pianeta e si espande, con la globalizzazione, verso Est e verso Sud. L'Europa ha colonizzato con la sua civiltà il mondo intero rivelando un'inaudita forza espansiva ignota ad altre culture, ma è ancora priva di una propria identità politica, di un «proprio» futuro. Si tratta pertanto di un dominio senz'anima che riflette una «volontà di potenza» e un'onnipresenza frutto dell'eredità della metafisica occidentale: la problematicità di tali incontenibili sviluppi appare a tutti evidente.

La religione cristiana ha contribuito in misura decisiva all'emergere della modernità e al processo di secolarizzazione e non può pertanto essere ridotta al rango di un'istanza regressiva: le divisioni confessionali e le sanguinose guerre di religione dei secoli XVI e XVII hanno reso necessario il rinvenimento di un nuovo fondamento della vita associata («una religione civile») che si ponesse al di là del contrasto confessionale in una posizione di neutralità (Spinoza, Hobbes, Rousseau), patrocinando tuttavia un atteggiamento privo di

ostilità nei confronti della fede «privata» in Dio e nell'immortalità individuale. L'approdo della contrapposizione confessionale fu quello di una religione «minima» nei contenuti, che tutelasse la pace e fosse sufficiente a fondare la convivenza tra gli uomini, a garanzia della quale venne posta l'inviolabilità della libertà di pensiero dei singoli individui, in ambito filosofico e religioso. La prosecuzione ed il compimento di tale processo rischiano oggi di rendere superato dai fatti il quesito sul contributo protestante all'Europa del futuro in virtù della scomparsa dello stesso cristianesimo, nelle sue varie denominazioni. L'unica seria alternativa consiste nel prendere sul serio la sfida del superamento della divisione confessionale: ciò costituisce del resto un imperativo che risale allo stesso insegnamento di Cristo.

La dottrina della giustificazione dell'empio costituisce per la tradizione protestante il cuore del Vangelo: e il consenso sulla dottrina del Vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti costituisce, nei termini della *Confessione di Augusta* (art. VII), il presupposto stesso dell'unità ecclesiale.

Il significato dell'articolo della giustificazione coinvolge, nell'ottica di Lutero, tanto la relazione tra Dio ed il mondo (creazione) quanto quella tra Dio e l'uomo: la vera definizione «essenziale» dell'uomo consisterebbe nell'evento stesso della grazia giustificante. Egli è «colui che è giustificato per il tramite della fede»: al di là di tale evento l'essenza umana resta infatti indefinibile, confinata nei termini di un'incompiutezza e di un infinito autotranscendersi.

In quest'ottica, emerge un irriducibile contrasto tra l'autocomprensione moderna dell'uomo quale soggetto agente nella storia e il giudizio della Scrittura sulla precedenza della fede nei confronti delle opere. L'uomo è anzitutto colui che riceve: Dio solo agisce. Ciò non significa espungere i concetti di *dominium terrae* e di *homo faber* dalla visione biblica dell'uomo, bensì riconoscere il genuino significato del «riposo» divino nell'ottavo giorno della creazione («sabato») quale spazio di reintegrazione della natura. In tal senso, la giustificazione per fede non riguarda esclusivamente l'esserci dell'uomo, ma coinvolge l'intero creato. Gli asserti fondamentali della dottrina della giustificazione definiscono non solo la cristianità del cristiano, ma l'umanità dell'uomo *tout court*.

Muovendo da questo presupposto Jüngel ha esposto in forma sintetica i capisaldi della comprensione luterana della giustificazione a partire dall'affermazione centrale della giustificazione compiutasi

in Cristo per il tramite della fede: Dio ci imputa la giustizia del Figlio che ha sofferto ed è morto per i peccati dell'umanità. L'esistenza umana diviene pertanto, grazie alla fede, un'esistenza non più autoreferenziale e ripiegata su se stessa, ma una realtà che si dispiega di fronte a Dio (*coram Deo*), perché Dio stesso si è radicalmente approssimato all'uomo in Cristo.

Il dono della giustizia equivale ad una fuoriuscita dalla perversa circolarità del peccato, che danneggia irreparabilmente non solo i rapporti di ciascuno con il Padre celeste, ma anche quelli nei confronti del prossimo e del mondo. La giustizia di Dio è radicalmente altra rispetto alla giustizia di questo mondo e sanziona al tempo stesso la condanna dell'ingiustizia e la salvezza escatologica dell'empio. Attraverso Cristo, Dio relega nel passato l'ingiustizia dell'uomo vecchio e rinnova l'uomo nuovo nella sua totalità. Non esiste pertanto un contrasto tra la giustizia e la misericordia di Dio, perché esse coincidono: già la creazione rappresenta pertanto un'azione della grazia divina, così come l'Alleanza veterotestamentaria e lo stesso Giudizio finale, in cui il peccato e la morte verranno definitivamente sradicati. La misericordia divina, nella sua incondizionata gratuità, non avrebbe senso alcuno se non comprendesse il Giudizio di condanna nei confronti del peccato, con la cui realtà Dio non scende a compromesso alcuno: l'empio non avrebbe affatto motivo di abbandonarsi alla grazia del Padre se fosse senza peccato o potesse autonomamente sconfiggerlo.

In tal senso, la tradizione luterana ha insistito sulla giustificazione per fede come via per accedere alla misericordia divina (*sola gratia*) e all'esclusività salvifica della morte espiatrice di Cristo (*solo Christo*). Il *sola gratia* esclude la meritorietà delle opere dell'uomo, quale forma di cooperazione alla salvezza, mentre il *sola fide* sottolinea il fatto che l'uomo non si salva in virtù del proprio agire, anche se le opere della legge restano necessarie, bensì esclusivamente in quanto è riconosciuto giusto da Dio, nell'integralità del suo essere persona. Il *solo Christo* esclude invece la possibilità che la mediazione della salvezza competa ad altri, siano singoli od istituzioni, al di fuori dell'unico salvatore Crocifisso, l'uomo umile di Nazaret: un monito nei confronti di ogni risorgente tentazione idolatrica che assume la forma di un culto tributato a singoli o a ideologie più o meno aberranti. Cristo solo, e nessun altro, è la giustizia di Dio e il nostro salvatore.

Jüngel sa bene che lo sviluppo tecnologico e il suo dominio nella forma della manipolazione del mondo non sono reversibili: è consapevole tuttavia che al tempo stesso è possibile e necessario un passo indietro, nella forma di un ritorno all'originaria comprensione cristiana dell'uomo, capace di produrre un cambiamento degli stili di vita ed un supplemento di «umanità». L'uomo non può essere misurato dalla somma aritmetica delle sue prestazioni o delle sue opere. Solo la riscoperta dell'antropologia della giustificazione può consentirci una forma disincantata e consapevole di «dominio» sul mondo, corrispondente a quello prospettato da Dio ad Adamo: un dominio che è ad un tempo culto e servizio «sabbatico» nei confronti del Creatore. Nel ritrovamento di questa originaria verità che trascende le differenti sensibilità umane e confessionali, consisterebbe lo specifico contributo del protestantesimo all'Europa del futuro e al superamento della disunione tra i cristiani.

Appare qui evidente come già all'inizio degli anni Novanta la dottrina della giustificazione per fede non potesse, secondo Jüngel, essere trattata alla stregua di un teologumeno ecclesiastico estraneo alla sensibilità contemporanea.

3. *Lo «Streit» del 1997-1999*

Per quanto concerne lo *Streit* sulla giustificazione, è sufficiente far osservare che lo scetticismo jüngeliano si è manifestato in forma occulta già prima della diffusione della *GE*. È ormai noto un intervento riservato da parte di Jüngel, nella sua qualità di decano spirituale dei teologi evangelici, nei confronti della EKU ed indirettamente della VELKD, risalente al 2 luglio 1997 e che richiedeva un ulteriore riesame della versione ormai definitiva della *GE*, che andasse nel senso di una ricezione, almeno parziale, delle osservazioni tedesche alla penultima versione, accantonate dal comitato redazionale in *Würzburg II* (aprile 1997).⁷

⁷ In una lettera riservatamente inviata ai responsabili della EKU e della VELKD, Eberhard Jüngel, già a conoscenza della versione definitiva della *GE*, chiedeva il 2 luglio 1997 una modifica dello schema di deliberazione sinodale, per la ricezione della *GE*, sottoposto alle Chiese territoriali in data 4 giugno 1997, un progetto che sarebbe successivamente sfociato nell'incontro di Lipsia tra teologi e vertici ecclesiali (25-28 settembre). Il progetto «riveduto e corretto» di deliberazione sinodale, fatto proprio dallo stesso vescovo-presidente Hirschler, è stato tuttavia ulteriormente modificato in occasione della Conferenza episcopale

La vera e propria discussione di merito ha tuttavia avuto inizio dopo l'Assemblea di Hong-Kong del LWB (8-16 luglio) e la presentazione ufficiale del testo ai sinodi e al pubblico. La polemica jüngeliana ha assunto la forma di un'aperta contestazione della tesi, autorevolmente sostenuta da Walter Kasper, secondo cui il riferimento nell'ultima versione di *GE* 18 ad una pluralità di criteri vincolanti da parte cattolica, da collocarsi a fianco della giustificazione, ma non espressamente elencati, non relativizzerebbe comunque la «particolare funzione del messaggio della giustificazione» riconosciuta allo *articulus stantis et cadentis ecclesiae* della tradizione luterana.⁸ Kasper aveva sostenuto – sulla scia del *Commento* strasburghese a lui già noto e in polemica con le critiche in circolazione in ambito evangelico – che il carattere di «imprescindibilità» (*Unverzichtbarkeit*) dell'articolo della giustificazione escluderebbe comunque che esso possa essere soppiantato, accantonato o reso inefficace dalla eventuale applicazione degli altri criteri, riconosciuti come vincolanti dalla chiesa cattolica. In altri termini, l'allora vescovo di Rottenburg, affermava che il sibillino riferimento ad altri criteri avrebbe unicamente il senso di richiamare l'attenzione sul fatto che esistono questioni teologiche, più o meno scottanti nell'agenda ecumenica – dal sacerdozio femminile all'infallibilità papale – che non possono essere decise sulla base della sola giustificazione. Riconoscere questo fatto non equivale a negare l'imprescindibilità della concentrazione cristologica di tutti gli asserti dottrinali rivendicata dai luterani: il fatto che Gesù Cristo in persona, ed egli soltanto, sia la nostra salvezza e la nostra giustizia, non può essere messo in discussione da nessuno e deve essere riconosciuto quale verità indubitabile e criterio imprescin-

e del Sinodo generale della VELKD (17-18 ottobre), in modo tale da suscitare nuove perplessità nel fronte degli oppositori della *GE*. Il problema irrisolto è risultato quello dell'effettiva esistenza di un «consenso su verità fondamentali» della giustificazione, quale presupposto per il superamento delle condanne dottrinali. Il consenso di cui qui si parla è quello «parziale» fattualmente formulato nella *GE* o quello che quest'ultima rivendica di aver raggiunto? Su tale nodo problematico si è arenato lo sforzo di mediazione del teologo tubinghese.

⁸ Cfr. W. KASPER, *In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens*, (12.8.1997), ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 46/97, pp. 49-52. Kasper, già protagonista del dialogo cattolico-luterano, quale professore di teologia sistematica presso la Facoltà di teologia cattolica di Tübingen, e per anni vescovo di Rottenburg-Stuttgart, nel giugno del 1999 è divenuto Segretario del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e creato cardinale nel marzo 2001 è stato chiamato a presiedere il medesimo organismo.

divibile cui sottostanno tutte le altre verità di fede. La dottrina conciliare della «gerarchia delle verità» (UR 11), che fa ormai parte del patrimonio dottrinale del cattolicesimo, andrebbe interpretata proprio nel senso di un riconoscimento del fatto che le verità di fede non si collocano tutte allo stesso livello in rapporto al fondamento della fede cristiana: la giustificazione può pertanto essere criterio imprescindibile, pur senza essere l'unico criterio ermeneutico da applicarsi in ogni circostanza.

Di fronte a questa critica anticipata, o metacritica, Jüngel ha avvertito il bisogno di ribadire la diffusa opinione secondo cui il testo di GE 18 costituirebbe un passo indietro non solo nei confronti delle precedenti versioni, ma anche di quanto già a suo tempo affermato nel documento *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*, che aveva specificato la funzione criteriologica della dottrina della giustificazione nel senso dell'identificazione di ciò che può esser a ragione definito «cristiano». ⁹ In tal senso, diventa possibile verificare la genuinità cristiana della predicazione e dell'esistenza ecclesiale, come hanno rimarcato la VELKD e l'AKf nella risposta a LV. La versione del giugno 1996 si riferiva ancora alla dottrina della giustificazione, individuando in essa non semplicemente un aspetto particolare della dottrina cristiana, quanto piuttosto «il criterio che intende orientare incessantemente a Cristo l'intera dottrina e prassi della chiesa». ¹⁰ La modifica del marzo 1997 non può in alcun

⁹ Si veda in proposito l'ormai celeberrimo saggio di E. JÜNGEL, *Um Gottes willen – Klarheit!*, in «ZThK», 94 (1997), pp. 394-406 (ora anche in *epd-Dokumentation*, Nr. 46/97, pp. 59-65; trad. it. in *DG*, pp. 151-168).

¹⁰ Nella primitiva versione di GE 18 si faceva già esplicito riferimento a tale funzione di orientamento dell'intera dottrina e prassi ecclesiale «al centro della testimonianza biblica su Cristo» (GE 17, 1995). La parola «criterio» era ancora assente e alla dottrina della giustificazione veniva «generosamente» attribuita una «complessiva funzione critica e normativa», a livello ecclesiale, senza peraltro specificare le differenze esistenti tra cattolici e luterani. La successiva evoluzione del testo a livello redazionale si è mossa nella direzione di escludere una interpretazione estensiva della giustificazione, che la presentasse quale unico principio normativo a livello dogmatico e pratico. Differenze anche maggiori emergono tra la versione del 1996 (*Würzburg I*) ed il testo definitivo del 1997 (*Würzburg II*). Il testo di GE 18 ha più che raddoppiato la sua estensione: oltre a differenziare la valenza del criterio su base confessionale, il punto incriminato da parte di Jüngel, viene evidenziato il «rapporto essenziale» della dottrina della giustificazione «nei confronti di tutte le verità di fede» che «sono da vedersi in una intima connessione reciproca». Si tratta di una efficace sottolineatura della funzione criteriologica, la cui importanza è stata del tutto trascurata, tanto dagli oppositori quanto dai sostenitori della GE. Si confrontino le diverse versioni di GE (17)18 in D. WENDEBOURG, *Zur Entstehungsgeschichte der GE - Anhang*, in «ZThK», 95 (1998), pp. 181-182.

caso essere vista come un progresso nella giusta direzione: viene infatti introdotto il riferimento ad una pluralità di criteri non meglio precisati. Il *Commento* strasburghese ha ritenuto indispensabile ricorrere, al fine di una corretta interpretazione del testo, alla distinzione tra criteri imprescindibili e non imprescindibili.

Secondo Jüngel, è senz'altro possibile dibattere sulla individuazione dei criteri di verità, come è stato spesso fatto in ambito filosofico e di teoria della conoscenza. Non sarebbe tuttavia sensato e ammissibile il fatto che si individui un criterio veritativo, affermando immediatamente che da esso si può comunque prescindere: un criterio, o è veramente tale – nel senso che va applicato in ogni circostanza e non può esser reso inefficace da altri criteri concorrenti – oppure non può essere definito veramente tale, se non in forma esclusivamente nominalistica. Anche se si volesse riconoscere validità a questa distinzione, il riferimento ad una «pluralità» di criteri resterebbe comunque ambiguo, oscuro e autocontraddittorio: non è infatti possibile sentirsi vincolati ad un criterio relativo, di cui si può comunque fare a meno. Neppure la via di riconoscere una pluralità di criteri, tutti imprescindibili, non offre una via di uscita razionalmente praticabile al dilemma, perché ciò equivarrebbe precisamente a disconoscere la funzione criteriologica dell'articolo sulla giustificazione, ovvero il fine stesso del dialogo ecumenico su cui si tratta di raggiungere un consenso. Il ruolo rivendicato da Lutero alla dottrina della giustificazione consiste infatti nell'essere a tutti gli effetti «maestro e principe, signore, rettore e giudice su tutti i generi di dottrina».

Dalla tesi sostenuta da Kasper trasparirebbe inoltre un grave equivoco sul significato da attribuire all'espressione criterio: il criterio, nella tradizione luterana, non può essere confuso con un «principio assiomatico» a partire da cui siano materialmente deducibili tutte le verità di fede. Da questo punto di vista, del tutto ovvia e ingenua è l'affermazione di Kasper secondo cui sarebbe impossibile risolvere tutte le questioni disputate della teologia sulla base dell'esclusivo ricorso alla dottrina della giustificazione.

Nessuno, in campo luterano o riformato, ha mai inteso negare valore alla Scrittura e al dogma in quanto «luoghi» normativi della riflessione teologica. Tra la Scrittura e la giustificazione esiste infatti un rapporto di circolarità virtuosa: la prima ci consente di accedere al Vangelo salvifico di Cristo, nella forma della misericordia divina nei confronti del peccatore, ma, al tempo stesso, essa va interpretata

per intero alla luce del suo cuore cristologico, che coincide di fatto con l'articolo della giustificazione.

Anzi, la specifica funzione dell'articolo della giustificazione non dipende affatto dall'esplicito ricorso al lessico della giustificazione, di cui ha fatto talora a meno – è il caso dei due *Catechismi* – lo stesso Riformatore di Wittenberg. Purché il contenuto, cioè l'oggetto, sia lo stesso, la salvezza in Cristo può trovare tranquillamente espressione attraverso il ricorso a differenti concetti e metafore della tradizione soteriologica, quali «rigenerazione» «santificazione» «riconciliazione».

Più articolato si presenta il giudizio jügeliano sull'interpretazione, offerta da Kasper, della dottrina della giustificazione, tendente a situarla nell'ambito della «gerarchia delle verità» di fede. Il teologo cattolico si ripromette scopertamente di ricondurre la specificità dottrinale della Riforma nell'alveo della tradizione della chiesa indivisa: in tal senso, la giustificazione può essere assimilata e interpretata alla luce dei dogmi cristologico-trinitari dei primi secoli, nei cui confronti potrebbe costituire un arricchimento o un'integrazione. Anche su questo punto, Jüngel non può far altro che ribadire l'integrale accettazione dei dogmi niceno e calcedoniano da parte della tradizione evangelica nella sua interezza, ad iniziare da Lutero. La validità del dogma cristologico della chiesa antica è un presupposto di fede per tutti i Riformatori: il problema reale e la difficoltà più ardua consisterebbero invece nel porre in relazione la verità della salvezza in Cristo con il contesto vitale e culturale in cui essa viene annunciata. La funzione della giustificazione per fede consiste pertanto nel ricondurre tutto a Cristo, quale verità al cui cospetto l'uomo è strutturalmente mentitore e ciò avverrebbe alla luce delle istanze culturali del proprio tempo.

Dal ricorso al criterio della giustificazione ci si può pertanto attendere l'esplicitazione, in una forma strutturata ed unitaria, della «totalità della fede cristiana» in tutti i suoi articoli, ma anche una concentrazione sulla fede giustificante, che costituisce la forma in cui la «verità obiettiva» del Vangelo diviene efficace a livello individuale. Si tratterà, in seguito, di verificare nel concreto la conformità e la corrispondenza a tale *standard* delle costruzioni dottrinali e dei «modelli di comportamento», che rivendicano il nome di cristiani, e di contrastarne e contestarne eventualmente le pretese in tal senso, e infine di proclamare il Vangelo della «giustificazione dell'empio»: ciò, in un confronto a tutto campo con

le pretese veritative estranee all'orizzonte cristiano, che si sforzi di dimostrare che l'azione salvifica di Dio rappresenta una verità che viene in soccorso al mondo.

La concentrazione sulla dottrina della giustificazione, in quanto «categoria ermeneutica» di ogni «pensiero», «parola» e «azione» del cristiano (Gerhard Gloege) si configura come un servizio alla verità, che non può essere in alcun caso posto tra parentesi. Sotto questo profilo, Jüngel, pur apprezzando la sensibilità e l'apertura ecumenica dell'interlocutore, non ritiene che la *GE* costituisca un passo in avanti nel riconoscimento del carattere cristocentrico degli asserti di fede da parte cattolica: le persistenti differenze, di cui anche Kasper si dimostra pienamente consapevole e che impediscono la realizzazione della comunione eucaristica a livello interconfessionale, riflettono un dissenso non superato sulla funzione della dottrina della giustificazione. La speranza si fonda nella celebrazione, nell'ambito della Cena, della «verità della giustificazione», che riguarda immediatamente la comunità di Gesù Cristo nel suo insieme ed i singoli: la luce che scaturirebbe da tale celebrazione, potrebbe far sì che un futuro di comunione attenda i cattolici e i luterani.

La dura risposta dell'Istituto per la ricerca ecumenica di Strassburgo (Theo Dieter) non si è fatta attendere (ottobre 1997) e ha tratto spunto, oltre che dalla critica dalferthiana, anche dalle osservazioni del suo più celebre maestro.¹¹ Viene qui rigettata l'interpretazione jügeliana del termine «criterio», giudicata eccessivamente estesa e rispecchiante unicamente la sensibilità teologica del maestro tubinghese e non il significato del termine caratteristico di *GE* 18, maggiormente corrispondente al senso comune dell'espressione. La descrizione jügeliana del quadruplice ruolo svolto dalla dottrina della giustificazione è sostanzialmente condivisa da Dieter, anche se essa non sarebbe sovrapponibile alla funzione criteriologica nel suo tradizionale significato. Un'attenta esegesi di *GE* 17 e 18 evidenzia la funzione del messaggio della giustificazione, che consiste nel rinviare al suo oggetto, l'azione salvifica divina in Cristo, che costituisce il centro del messaggio neotestamentario. I cattolici e luterani vengono esortati a confessare Cristo in ogni aspetto della prassi e della dottrina ecclesiale. Sarebbe

¹¹ Si veda ancora INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG-STRASSBURG, *Eine erste Antwort auf neuere Kritiken an der GE*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 1/98, pp. 9-13.

pienamente legittimo, pertanto, il ricorso all'espressione «principio» respinto da Jüngel; un principio, che non può essere confuso con una particolare verità di fede. Si può parlare di «una funzione di orientamento» della dottrina della giustificazione: è sufficiente questo per escludere che sulla base di essa e solo di essa si possano risolvere tutte le controversie dottrinali. Un esempio concreto si può formulare a partire dalla *Concordia di Leuenberg* (1973), in cui il consenso raggiunto sulla «dottrina del Vangelo» e sulla giustificazione, tra riformati, luterani, hussiti, valdesi ed anglicani non si è rivelato di per sé sufficiente per superare pienamente le divergenze dottrinali sulla dottrina eucaristica, a differenza di quanto avvenuto su temi in passato altrettanto controversi, come la predestinazione e la concezione del battesimo. Per stabilire le modalità della presenza di Cristo nel pane e nel vino, nell'ambito dell'assemblea liturgica, non è possibile non interrogarsi sul significato della formula di istituzione eucaristica quale riportata nella Scrittura: non si può pertanto escludere il ricorso ad ulteriori «criteri» non applicabili in ogni circostanza.

Da un certo punto di vista, il «consenso» cattolico-luterano sulla giustificazione – secondo Jüngel possibile, ma non ancora effettivamente raggiunto con *GE* – non può essere sopravvalutato perché non tutte le questioni aperte sarebbero risolvibili su questa base e neppure a partire da una celebrazione comune cattolico-luterana della «verità del messaggio della giustificazione» nella Cena.

La controreplica jüngeliana del 30 ottobre 1997 muove osservazioni e rilievi più diretti all'indirizzo della *Dichiarazione congiunta* e insinua ripetutamente l'idea che l'apologia strasburghese della *GE* si riprometta di difendere un testo redatto da ecumenisti attivi presso l'Istituto:¹² si tratterebbe quindi, di ben di più che di una disinteressata difesa d'ufficio! Il teologo tubinghese difende altresì accanitamente la propria interpretazione della funzione criteriologica della dottrina della giustificazione, affermando che quest'ultima non va intesa a partire dalla definizione kantiana di criterio, puramente formale e gnoseologica, presupposta da Dieter, quanto invece in un'accezione «materiale», condivisa dagli estensori di *GE* 18. In caso contrario, il riferimento ad una pluralità di criteri «materiali»,

¹² Cfr. E. JÜNGEL, *Brief an das Institut für ökumenische Forschung*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 1/98, pp. 33-36.

cui i cattolici, ma non i luterani, si sentirebbero vincolati, sarebbe semplicemente assurda.

Secondo Jüngel, la prima replica strasburghese sfocia in un paradossale scetticismo ecumenico perché, accumulando argomenti storico-dogmatici – emblematico il riferimento ai *Colloqui marburghesi* del 1529 – ed ecumenici – il caso della *Concordia di Leuenberg* –, tende a ridimensionare la centralità della dottrina della giustificazione, dimostrando che, dalla concordia su questo articolo, non scaturisce *ipso facto* la comunione tra le due chiese. Appare lecito chiedersi se non si sia qui in presenza di un'astuta *captatio benevolentiae* nei confronti della controparte cattolica.

In questo contributo viene riproposto lo scottante problema dell'effettiva esistenza di «condanne dottrinali» dell'insegnamento tridentino nel contesto degli *Scritti confessionali* validi per tutte le chiese di derivazione luterana. Jüngel condivide la tesi diffusa, e confermata da Johannes Wallmann, secondo cui esisterebbe un'unica esplicita condanna della dottrina cattolica (*SD* IV, 35) peraltro clamorosamente sfuggita, nel suo tenore letterale, agli estensori della *Dichiarazione congiunta* (*GE* 38): la formulazione utilizzata nel testo di parte cattolica incorrerebbe ancora e appieno nell'anatema luterano. Alla *Solida Declaratio* tuttavia non è ovunque riconosciuto – è soprattutto il caso di molte chiese territoriali tedesche unite o luterane – lo statuto di scritto confessionale. Nel caso del Württemberg, ad esempio, si imporrebbe pertanto la paradossale necessità di una sua «riadozione» giuridica da parte sinodale, seguita immediatamente da una dichiarazione di inapplicabilità dell'anatema presente in essa in riferimento all'insegnamento attuale della chiesa cattolica: una procedura contorta ai limiti dell'assurdo!

Nei mesi «ardenti» della discussione (gennaio-febbraio 1998) l'opposizione del teologo tubinghese alla *GE* si è andata paradossalmente stemperando. Jüngel ha mantenuto, anche dopo la discussa ed incondizionata ricezione bavarese della *GE* nel sinodo di Schweinfurt (28-30 novembre), poi parzialmente ritirata, le proprie critiche sul terreno della teologia, rivolgendo attacchi su temi specifici, talora affatto marginali nella discussione, ad ecumenisti di grido quali Harding Meyer e Horst Georg Pohlmann. I due teologi vengono accusati di occultare – attraverso il ricorso ad un'esegesi benevola del testo della *GE* – o nel caso di Meyer, ad una vera e propria falsificazione del testo del canone 24 del Decreto tridentino (*DH* 1574), che incorre nell'unica condanna confessionale luterana

(SD IV, 35) – i punti effettivi di dissenso tra cattolici e luterani.¹³ Non è possibile, inoltre, al pari del «teologo professionista» Horst Georg Pohlmann, liquidare in modo demagogico le critiche alla *GE*, contenute nel *Votum* dei 158, come frutto dei sofismi dei teologi a cui il popolo di Dio si sentirebbe a ragione estraneo.

Non è possibile neppure seguire sino in fondo la tesi di Wolfhart Pannenberg che pur argomentando, in modo peraltro chiaro e perspicace, l'esistenza di un consenso effettivo assai ampio, che include anche alcuni dei punti in cui esso viene posto in discussione dal *Votum* – dal *sola gratia*, al *solo Christo*, alla *certitudo fidei* al concetto di merito – sembra non cogliere l'imprescindibilità del ricorso al *sola fide* nei termini della tradizione riformatrice.¹⁴ Al di

¹³ Si veda l'implacabile critica jüngeliana a Pohlmann e Meyer in *epd-Dokumentation*, Nr. 11/98, pp. 34-37. Non è un caso che tale contributo rechi l'eloquente sottotitolo: «come i protestanti vengono ingannati sulla propria fede». Harding Meyer, che è stato uno dei «padri» e degli «estensori» della *GE*, avrebbe preso le difese del testo riportando in forma scorretta, per malizia e non per ignoranza, un passaggio chiave del Decreto tridentino (il can. 24, *DH* 1574), ripreso alla lettera da *GE* e condannato in *SD* IV, 35, per avvalorare la tesi secondo cui l'unica condanna dottrinale di parte luterana, relativa al ruolo delle opere buone del giustificato nella conservazione della grazia, sarebbe ormai definitivamente superata. Cfr. in proposito H. MEYER, *Ja ohne Vorbehalt – Konsens in der Rechtfertigungslehre erreicht*, ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 7/98, pp. 16-18.

¹⁴ L'intervento diretto nella controversia da parte di Wolfhart Pannenberg, che aveva fino ad allora mantenuto un atteggiamento riservato nei confronti della discussione sulla *GE*, è stato provocato da un articolo unilaterale della giornalista Heike Schmoll, pubblicato in data 29 dicembre 1997 sulla «FAZ». In una lettera indirizzata al quotidiano, che reca la data del successivo 21 gennaio, Pannenberg sottolineava l'esistenza nella *GE* di un consenso, non esaustivo, su determinati punti centrali della dottrina della giustificazione. Il fatto che, da parte cattolica, non si faccia esplicita menzione del *sola fide*, non implicherebbe affatto che la fede venga intesa esclusivamente quale momento iniziale del processo della giustificazione, che troverebbe il suo compimento e perfezionamento nell'amore e nella speranza. L'uomo è giusto di fronte a Dio, in forma perfetta ed irrevocabile, in virtù della fede e di essa soltanto: Lutero e Melantone sarebbero stati pienamente soddisfatti dell'attuale posizione cattolica, checché ne pensino i loro indomabili seguaci. Si veda il testo della lettera in *epd-Dokumentation*, Nr. 7/98, p. 53. Jüngel ha maliziosamente replicato il giorno 29, con una analoga missiva, prendendo le difese dell'esplicito ricorso alla *particula exclusiva* nel caso del *sola fide*. Secondo Jüngel il suo antico antagonista avrebbe ignorato, o fatto finta di ignorare, il fatto che già a Trento la fede viene definita non solo *initium* (inizio), ma anche *radix* (radice) e *fundamentum* (fondamento) della giustificazione. Nella *GE* non emergerebbe pertanto alcuna novità rispetto al Tridentino su questo tema specifico. La vera difficoltà, su cui non si registra alcun progresso, consisterebbe, ora come al tempo della Riforma, nel rifiuto, anzi nella esplicita condanna da parte cattolica dell'espressione *sola fide*. Secondo Jüngel saremmo qui nuovamente in presenza di una falsificazione dell'insegnamento tridentino a fini ecumenici. Si veda il testo di Jüngel in *epd-Dokumentation*, Nr. 7/98, p. 54. La controreplica pannenbergiana non si è fatta attendere più di un giorno. Se ne veda il tenore in *epd-Dokumentation*, Nr. 11/98, p. 48. Al di là di una comprensibile irritazione nei confronti del tono «cattedratico» e sarcastico della lettera del collega tubinghese, Pannenberg ribadisce

lità della mai sopita polemica con i suoi avversari, Jüngel ha preferito intraprendere una faticosa opera di mediazione tra i vertici della VELKD e del DNK/LWB e le ragioni teologiche del dissenso in Germania, attivandosi per giungere ad una formula-tipo di consenso sinodale che conciliasse e contemperasse le opposte esigenze degli avversari e dei fautori del «consenso».

Tale tentativo di far approdare le chiese territoriali ad una forma di consenso «parziale» alla *GE*, nella forma di un superamento delle condanne, che non implicasse il riconoscimento di un consenso «differenziato» espresso nei termini di *GE* 40, ha rischiato di incorrere in un sostanziale fallimento dopo il *Votum* dei teologi del gennaio 1998, ai cui toni estremistici Jüngel non ha ritenuto opportuno associare il proprio nome sottoscrivendo la petizione.

L'obiettivo del maestro tubinghesi è stato tuttavia raggiunto, almeno in forma parziale, perché la maggior parte delle deliberazioni sinodali delle chiese territoriali tedesche dei mesi successivi, pur affermando l'inapplicabilità degli anatemi del XVI secolo all'attuale insegnamento della chiesa cattolica, si sono nondimeno rifiutate di riconoscere l'esistenza di un consenso, già compiutamente realizzato nella *GE*, su verità fondamentali della dottrina della giustificazione.

la differenza sostanziale per lui esistente tra le formule del Tridentino – che descrivono la giustificazione come un processo di cui la fede è inizio e la vita eterna compimento ultimo – e quelle di parte cattolica presenti in *GE* 26, in cui si sottolinea espressamente che la giustificazione del peccatore deriva dalla fede nell'azione salvifica divina in Cristo. A ciò si aggiunga l'affermazione secondo cui nulla di ciò che precede o segue la giustificazione ne costituisce il fondamento (*GE* 26). Il *sola fide* è qui presente in forma diretta in virtù dell'esclusione della valenza salvifica delle opere precedenti o successive all'atto di fede. Pannenberg nel frattempo aveva già pubblicato un contributo più ampio in risposta ai toni demolitori del «consenso» presenti nel *Votum* dei 158, che costituirebbe, secondo lui, l'ennesima espressione delle ataviche «paure» evangeliche nei confronti dei *partners* cattolici. Egli ritiene che la *GE* realizzi un consenso sostanziale sui temi principali, se si fa eccezione per l'ambiguo riferimento alla «pluralità» di criteri, introdotti da parte cattolica in *GE* 18, e dall'inadeguatezza teologica dell'intera sezione sulla «peccaminosità del giustificato», che non chiarisce da ultimo se la concupiscenza debba essere ritenuta propriamente peccato, conformemente al lessico paolino, agostiniano e luterano (*GE* 28-30). L'opzione pannenbergiana consiste nel rimarcare la non imputazione del «peccato originale», in virtù del Battesimo, anziché la sua mera cancellazione (si veda l'anatema tridentino relativo, in *DH* 1515). Cfr. *epd-Dokumentation*, Nr. 11/98, pp. 39-41. L'intervento più ampio e circostanziato di Pannenberg, precedente alla cerimonia di Augsburg, in cui viene ribadita questa analisi differenziata resta tuttavia W. PANNENBERG, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht*, in B.J. HILBERATH - W. PANNENBERG (edd), *Zur Zukunft der Ökumene*, Regensburg 1999, pp. 70-78.

La pubblicazione della *Nota* vaticana del 25 giugno 1998 e la ricezione ufficiale della *GE* da parte del LWB, che ha fatto seguito alle risposte affermative pervenute da 79 chiese a livello mondiale, e a proposito della quale non si potrebbe parlare affatto di un *magnus consensus*, ha provocato una sequenza di interventi jüngeliani su tutti i temi ancora controversi a livello teologico-sistematico e di politica ecumenica.¹⁵

Il teologo tubinghese dimostra di apprezzare la coerenza della *Nota* delle Congregazioni romane, che ha il merito di verificare e soppesare il consenso espresso nella *GE* dal punto di vista dell'insegnamento tridentino. Nel far ciò le istanze responsabili della chiesa cattolica si sono mostrate coerenti ai principi dell'ecumenismo esposti a suo tempo nella *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II, secondo cui la dottrina di fede può e deve essere espressa in una forma più profonda, esatta e pertanto credibile per la controparte del dialogo, senza che ciò comporti una modificazione sostanziale o un'alterazione di sorta dell'insegnamento tradizionale (UR 11). L'irreformabilità dell'insegnamento solenne del magistero ecclesiastico non può mai essere posta in discussione, a differenza di quanto avviene in ambito evangelico, ove l'insegnamento con-

¹⁵ Nei mesi di luglio ed agosto 1998 Jüngel ha pubblicato una serie di brevi contributi culminati in un saggio più ampio e meditato, pubblicato successivamente sulla «Zeitschrift für Theologie und Kirche»: ad esso faremo preferenzialmente riferimento nelle nostre successive analisi. Cfr. E. JÜNGEL, *Amica Exegesis einer römischen Note*, in «ZThK», 95 (1998), pp. 252-279. Ad un contributo di tono più generale, apparso sulla «NZZ» del 13 luglio, che non faceva peraltro diretto riferimento alla recentissima ricezione ginevrina e vaticana della *GE* (ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 32/98, pp. 47-49) occorre aggiungere una prima reazione «a caldo» (7.8.1998): si veda E. JÜNGEL, *Ökumenische Aufklärung*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 37/98, pp. 25-28. L'intenzione delle Chiese di fare chiarezza e superare lo scandalo della divisione attraverso la collaborazione ed il dialogo deve culminare in un confronto sull'articolo della giustificazione, che costituisce la *summa* del Vangelo. La *GE* non ha pienamente raggiunto tale scopo, anche a causa della ben nota modifica di *GE* 18, ed è giustamente incorsa in una serie di critiche in campo luterano, tese ad ottenere modifiche e miglioramenti al testo. La ricezione del LWB è ormai un dato di fatto, anche se la percentuale del consenso (75%) espresso dalle chiese membra del LWB, comunque venga calcolato, non autorizza a parlare di un *magnus consensus*, ma solo di una solida maggioranza. La *Nota* delle Congregazioni romane ha offerto un contributo di chiarezza e dovrebbe indurre i vertici ecclesiali delle chiese territoriali tedesche ad alcune riflessioni autocritiche. Roma ha riconosciuto l'esistenza di un consenso su parecchi, ma non su tutti i tradizionali temi di contrasto: alcune tra le condanne tridentine conserverebbero pertanto la loro efficacia nel presente. La rassegnazione sarebbe comunque fuori luogo e andrebbe sostituita da un rinnovato impegno, teso a superare i punti di dissidio e a riformulare il messaggio della giustificazione in forme più conformi alla Scrittura e ad un tempo più prossime alla temperie culturale del nostro tempo.

fessionale resta comunque soggetto all'autorità della Scrittura, perché la chiesa cattolica persevera indefettibilmente nel professare attraverso i secoli la retta fede apostolica.

Il problema che viene evidenziato da entrambe le risposte rimane quello dell'effettività del «consenso su verità fondamentali della giustificazione» raggiunto nella *GE*: l'espressione utilizzata da *GE* 40 e 41 non viene volutamente ripresa né dal testo ginevrino e neppure dalla *Nota* romana, che si limita a far riferimento al raggiungimento di un elevato grado di consenso, che non consentirebbe ancora di affermare il carattere meramente linguistico o viceversa teologico-sostanziale delle differenze ancora esistenti sulla dottrina della giustificazione. Se ancora alcuni mesi prima, con grande soddisfazione dei fautori luterani del *consensus*, il card. Cassidy aveva assicurato l'integrale accettazione da parte cattolica della *GE* nella sua integralità, le risposte del Pontificio Consiglio e della Congregazione per la dottrina della fede avanzerebbero ora delle riserve sostanziali su punti essenziali del consenso, dal *simul iustus et peccator*, passando per la funzione criteriologica della giustificazione, sino a giungere ai temi della cooperazione umana alla salvezza e al *mere passive*. A queste difficoltà si aggiunge lo scottante problema del riconoscimento reciproco tra le chiese, aggravato dalla richiesta di chiarimento da parte cattolica sull'effettiva autorità presente e futura del consenso sinodale emerso con tanta difficoltà, e che ha suscitato a suo tempo così aspre discussioni tra i teologi all'interno delle chiese luterane.

La risposta del LWB ha viceversa dissimulato la problematicità del consenso raggiunto su temi specifici, ad iniziare dalla inaccettabilità della formula «tridentina» (*DH* 1535) utilizzata dai cattolici (*GE* 38) per descrivere il contributo delle opere buone del giustificato all'accrescimento e conservazione della grazia. Jüngel ribadisce la sua convinzione secondo cui tale formulazione, scaturita da una deprecabile disattenzione dei redattori, seguiti ad incorrere nell'anatema di *SD* IV, 35. Si tratta di un dato di fatto che è stato fatto rilevare in una serie di risposte sinodali, ma di cui non vi è traccia nelle deliberazioni del LWB, né nel rapporto dell'Istituto strasburghese che ne costituisce il fondamento.

In realtà tutti concorderebbero nell'affermazione secondo cui un effettivo consenso, sia pur «differenziato», non è ancora stato raggiunto, nonostante i significativi progressi registrati nella giusta direzione. La *Nota* romana, nella quale si registrano ulteriori pro-

gressi su punti essenziali, avrebbe il pregio di indulgere ad una maggiore sincerità, soprattutto nelle *Precisazioni*: le letture «irenistiche» di essa offerte da Cassidy, da Ratzinger e dai fautori evangelici del consenso non sarebbero in ultima istanza credibili.

Non si può parlare di un «consenso» effettivo nei termini di *GE* 40-41, ovvero dell'inapplicabilità di tutte le condanne dottrinali reciproche alle formulazioni della controparte in *GE* sulla base del consenso su verità fondamentali, quando la *Nota* stessa avanza dubbi sulla formula del *simul iustus et peccator*, o postulare che il consenso esista comunque in forma generica, compromissoria o metaverbale, ove il contrasto dottrinale resti comunque palese. La strategia cattolica, al di là di alcuni persistenti equivoci terminologici, sarebbe quella ripetutamente evidenziata da Eilert Herms e consisterebbe nel condurre, in forma graduale e quasi inconsapevole, i luterani all'accettazione del paradigma tridentino della dottrina della giustificazione: uno sforzo legittimo – e necessario per i cattolici, che non possono rinunciarvi – ma che non può essere condiviso, sul versante evangelico, se non a prezzo di un'abiura o di uno svuotamento di significato del dialogo dottrinale.

A differenza del suo collega tubinghese, Jüngel non intende tuttavia porre limiti all'azione dello Spirito e non propone affatto una fuoriuscita dal paradigma consolidato del dialogo ecumenico, orientato al consenso e non semplicemente alla comprensione reciproca.¹⁶ Non siamo ancora irrimediabilmente prigionieri di un vicolo cieco: le difficoltà aperte non sono insormontabili, ma vanno affrontate e risolte una ad una sul piano teologico attraverso il ricorso ad una comune ricerca dottrinale, che presuppone comunque l'approfondita conoscenza e l'approfondimento del punto di vista altrui.

Al di là di un'orgogliosa rivendicazione del profilo ecclesiale della comunione luterana, Jüngel non ha pertanto condiviso il diffuso atteggiamento di stupore e di irritazione seguito alla *Nota* vaticana: essa offriva una critica costruttiva alla *GE*, parallela,

¹⁶ Le differenti opzioni ecclesiologiche dei due teologi si manifestarono già a proposito del cosiddetto «piano-Rahner-Fries» del 1983, teso a raggiungere una integrazione ecclesiologica, fondata sulla comune professione del Simbolo niceno-costantinopolitano. L'unità che ne sarebbe scaturita appariva radicata nella persistente differenza delle tradizioni particolari e su una «tolleranza» dogmatica nei confronti delle altrui posizioni. Scettico nei confronti del possibilismo del collega, Herms ritenne sin dal principio che una tale soluzione non fosse compatibile con la concezione cattolica della rivelazione, che include, quali essenziali strumenti di mediazione della verità salvifica, la gerarchia e il papato.

anche se di segno opposto, rispetto a quella manifestatasi in ambito evangelico.

A proposito del *simul iustus et peccator* – il punto su cui la *Nota* prende maggiormente le distanze dalla *GE* – Jüngel si preoccupa di sgomberare il campo da un'interpretazione «estensiva» della peccaminosità del giustificato, peraltro assai diffusa tra i luterani più ortodossi, che giunge a coinvolgere il suo essere in quanto «persona». Si sottovaluterebbe in tal modo la forza rigenerante dell'Evangelo divino di salvezza e si incorrerebbe in un peccato di lesa maestà nei confronti della grazia giustificante, che non può non essere immediatamente «efficace», sia pure in una forma forense-imputativa. L'esserci dell'uomo nuovo, la sua «persona», dipende integralmente dalla fede: colui che accoglie la grazia, non può essere peccatore nel proprio «essere interiore» che vive estaticamente in Cristo, in virtù dell'azione della Parola e del Sacramento.

Laddove Lutero fa riferimento al persistere del peccato nell'interiorità dell'uomo, tale affermazione va intesa in riferimento al passato di peccatore dell'uomo vecchio, che cerca di condizionare l'esistenza presente del giustificato. Il peccato resta presente esclusivamente nella forma di ciò che è inappellabilmente sconfitto ed è destinato a passare e ad affievolirsi, giorno dopo giorno, per l'intera durata dell'esistenza. L'essere peccatore dell'uomo va pertanto compreso, al di là di ogni equivoco sostanzialistico, nel suo carattere relazionale e non in quello ontologico-sostanziale: si tratta di un errore in cui incorrerebbe ancora la *Nota* romana fraintendendo il significato della posizione luterana.¹⁷

¹⁷ Jüngel rifiuta espressamente di condividere la soluzione del problema proposta dal card. Cassidy nella lettera del 30 luglio 1998 perché essa andrebbe nella erronea direzione di una sottovalutazione della proposta della Riforma. Il prefetto del PCPUC aveva fatto rilevare che l'espressione «peccato» sarebbe intesa dai cattolici nel senso del «peccato attuale» (trasgressione della legge divina), mentre i luterani sottolineerebbero la dimensione originale e radicale del peccato che precede e suscita le singole azioni peccaminose. Il secondo significato dell'espressione – per quanto pienamente conforme all'uso paolino e alla qualificazione del peccato come potenza personificata – sarebbe talmente equivoco in riferimento al «senso comune», da dover essere abbandonato anche da parte luterana. La soluzione del secolare contrasto, concernente la persistenza del peccato nel giustificato, sarebbe secondo Cassidy il frutto del superamento di un equivoco semantico: quest'ultimo sarebbe *ipso facto* oltrepassato perché risulterebbe a tutti evidente che la concupiscenza non può essere peccato nel senso «fattuale» del termine. A tal proposito, il teologo tubinghese si limita a far rilevare polemicamente come la distinzione tra peccato attuale e originale fosse ben nota a Lutero, che ha consapevolmente insistito sull'importanza del secondo. Rinunciare ad affermare che il vero peccato è quello radicale, contraddicendo in tal modo i riformatori, significherebbe rinunciare ad un punto qualificante dell'insegnamento luterano.

Un progresso decisivo della *Nota* consiste nel superamento della relativizzazione, da parte cattolica, della specifica funzione della dottrina della giustificazione in nome di una «pluralità» di criteri non meglio precisati (*GE* 18). La *Nota* enuncia con chiarezza quale sia il «criterio fondamentale» in cui andrebbe integrata la giustificazione secondo i cattolici. Si tratta della *regula fidei*, cioè della professione di fede cristologico-trinitaria, radicata nell'esistenza viva e sacramentale della chiesa. Si tratta, in sostanza, della fede nella efficacia presente della Signoria del Risorto sull'esistenza individuale ed ecclesiale: un criterio di orientamento cristocentrico-trinitario che non deve essere conciliato con quello scaturente, secondo i luterani, dalla dottrina della giustificazione, perché essi già coincidono sul piano sostanziale. Jüngel ha ritrovato, con soddisfazione, nel documento cattolico di ricezione della *GE* la propria concezione della funzione criteriologica della giustificazione, per quanto ancora in forma inconsapevole: anche la *Nota* insisterebbe infatti nel pensare il «criterio» come un articolo di fede «particolare» da integrare con altri, mentre esso si colloca su un piano differente a servizio delle altre verità di fede di cui costituisce il cuore. Essenziale e condivisibile sarebbe inoltre l'insistenza sulla efficacia presente della salvezza in Cristo a livello ecclesiale e sacramentale, purché l'odierna prassi ecclesiale, oltre al contesto della proclamazione del Vangelo, non divenga il criterio privilegiato per interpretare il mistero della salvezza: ciò implicherebbe infatti una nuova relativizzazione dell'istanza cristocentrica.

L'insistenza della *Nota* (n. 21) sul tema della «cooperazione» da parte del giustificato alla propria salvezza ed il netto rifiuto opposto, sulla scia di Trento, nei confronti dell'espressione *mere passive* (*DH* 1554), ripetutamente utilizzata dagli *Scritti confessionali* luterani, celerebbe un equivoco di fondo. Dal punto di vista luterano, non vi sarebbe difficoltà alcuna nel riconoscere che il giustificato, in quanto «nuova creatura» in Cristo, possiede una capacità di accogliere liberamente la volontà di Dio e di conformarsi ad essa. Non è invece concepibile alcuna forma di cooperazione da parte del peccatore non ancora giustificato e dell'uomo vecchio, prima della rigenerazione

Tale soluzione presenta inoltre il pregio di andare in direzione del superamento di una ingenua concezione moralistica del peccato, non di rado diffusa in ambito cattolico, ma che non rispecchia l'insegnamento della stessa chiesa romana e non corrisponde affatto alla sensibilità culturale contemporanea!

escatologica ad opera della Parola e dello Spirito. L'atto di fede o di incredulità, nella forma dell'assenso o del rifiuto nei confronti della grazia giustificante del Vangelo, va concepito come possibile unicamente in virtù dell'azione creatrice della Parola, che crea l'uomo nuovo. Da questo punto di vista, la posizione luterana non intende negare in nulla la libertà umana, né in ambito «civile» e neppure in riferimento all'accoglienza della grazia e alla conseguente cooperazione. La difficoltà consiste invece nella constatazione secondo cui l'atto originario di fede non è e non può in alcun modo venire assimilato ad un'opera dell'uomo, in quanto esso è frutto esclusivo dell'azione dello Spirito.

La soluzione del dilemma andrebbe ricercata in un'interpretazione della «passività» dell'uomo, diversa da quella tradizionale, che assimilava l'uomo ad un cadavere o ad un sasso: occorre invece riflettere sulla dimensione «creativa» della passività quale emerge dal «sabato» escatologico e all'immagine dell'uomo rigenerato quale «figlio» di Dio. Il Figlio è colui che è consapevole di non poter far nulla per se stesso, di ricevere tutto da altri: in tale consapevolezza trova tuttavia espressione la sua libertà e la sua partecipazione al dono della vita.

La divergenza sul *mere passive* si riflette nella differente valutazione delle opere buone del giustificato che sono, tanto per i cattolici quanto per i luterani, frutto della grazia: per i primi esse scaturiscono dall'uomo rigenerato e trasformato dall'azione della grazia giustificante e gli vengono accreditate da Dio come «meritorie», in vista del futuro Giudizio secondo le opere, cui fa esplicito riferimento l'Apostolo (Rm 2,2-11). Il problema non è costituito né dall'esistenza di tale Giudizio e neppure dal concetto di «ricompensa», che può rivendicare una genuina origine biblico-neotestamentaria, quanto dall'affermazione secondo cui il conseguimento della «vita eterna» costituisce la ricompensa per l'osservanza delle opere della Legge. La vita eterna, in quanto compimento della salvezza e ristabilimento escatologico della comunione tra Dio e l'uomo, non può non scaturire esclusivamente dall'iniziativa salvifica divina, al cui cospetto l'uomo peccatore resta strutturalmente passivo.

Si tratta dei punti decisivi del confronto cattolico-luterano, che hanno suscitato, nei primi mesi del 1999, a seguito della pubblicazione dell'opera jüngeliana una ulteriore e fruttuosa discussione tra il teologo luterano ed il suo collega cattolico turinghese Bernd

Jochen Hilberath.¹⁸ Il teologo cattolico si è ripromesso nel suo contributo di verificare l'effettiva esistenza e la solidità del «consenso differenziato» raggiunto sulla giustificazione, alla luce delle critiche di parte evangelica che avrebbero affermato la mancanza di «solidi fondamenti teologici», che lo minerebbe alla radice. Si trattava di replicare all'accusa di uno scarso coinvolgimento della teologia cattolica e del popolo di Dio nella ricezione magisteriale della *GE* da parte della chiesa universale.

Il libro di Jüngel – sostiene Hilberath – ha giustamente tenuto conto, a livello linguistico e contenutistico, delle esigenze di un pubblico più vasto di quello dei teologi di professione, ma risulta fruttuoso anche in vista di una comprensione tra i teologi delle due confessioni.

Esiste anzitutto un accordo di fondo sul fondamento cristologico della dottrina della giustificazione, che rinvia all'Evangelo salvifico della morte di croce di Gesù Cristo quale momento culminante del rapporto tra Dio e l'umanità peccatrice. La partecipazione alla vita divina e la comunione vitale con Dio vanno considerate alla stregua di un dono gratuito: Dio solo ce ne fa omaggio.

Il riferimento alla funzione criteriologica della dottrina della giustificazione, da parte luterana, si comprende alla luce di questo sfondo comune. Non può esserci concorrenzialità, come evidenziato giustamente da Jüngel, tra cristologia e giustificazione: il rinvio da parte cattolica ad una pluralità di criteri non va pertanto inteso come una relativizzazione del valore normativo della giustificazione, bensì come un richiamo alla connessione vicendevole e alla complessa

¹⁸ Bernd Jochen Hilberath, docente di teologia sistematica a Tübingen, ricopre attualmente anche il ruolo di direttore dell'Istituto per la ricerca ecumenica, fondata una ventina di anni or sono per iniziativa di Hans Küng e del Senato accademico dell'Università sveva: un centro studi che si occupa attivamente del dialogo tra il cristianesimo e le religioni universali. Lo spirito amichevole e il tono costruttivo del suo intervento, che si confronta quasi esclusivamente con l'esteso § 5 del lavoro jüngeliano (pp. 126-219), dedicato all'analisi del significato della dottrina della giustificazione a partire dalle quattro *particulae exclusivae*, è un riflesso di tale «colleganza». La discussione tra Hilberath e Jüngel si è svolta sulle colonne della cattolica «Herder Korrespondenz». Cfr. B.J. HILBERATH, *Das Gemeinsame erkennen. Zu Eberhard Jüngels jüngster theologischer Studie in ökumenischer Absicht*, in «HK», 53 (1999), 1, pp. 22-26 e la cortese replica di E. JÜNGEL, *Gemeinsamkeiten und Differenz. Ein Brief von Eberhard Jüngel zum Rechtfertigungstreit*, in «HK», 53 (1999), 3, pp. 154-157. Lo stesso Hilberath aveva in precedenza esposto le ragioni del proprio sì al consenso al convegno di Tutzing, del maggio 1998: si veda B.J. HILBERATH, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus römisch-katholischer Sicht*, in B.J. HILBERATH - W. PANNENBERG (edd), *Zur Zukunft der Ökumene*, pp. 79-99.

articolazione delle verità di fede. La funzione criteriologica della dottrina della giustificazione non implica per i cattolici l'uso del linguaggio fortemente polemico, tipico della tradizione luterana, a proposito delle conseguenze ecclesiologiche della salvezza in Cristo. Ciò non equivale affatto all'assenza di un consenso reale, poiché si può essere cristocentrici ricorrendo ad una descrizione dell'evento della salvezza che si avvalga di un linguaggio trinitario o attinto alla dottrina cattolica della grazia.

Per quanto concerne l'esclusività salvifica di Cristo (*solus Christus*) in quanto unico Mediatore, esisterebbe, secondo Jüngel, un ampio consenso almeno a livello verbale tra le diverse confessioni cristiane. Lo stesso Concilio Tridentino non avrebbe recepito, nella versione conclusiva del Decreto *Cum hoc tempore*, la proposta di coloro che volevano affermare inequivocabilmente che Cristo soltanto ci merita la giustizia divina. Hilberath ha buon gioco nel dimostrare che la dottrina cattolica non ha affatto inteso, come sembra supporre Jüngel, rigettare questa decisiva verità di fede in forma indiretta, quando afferma che, nel contesto del Vaticano II, emergerebbe la tendenza, stigmatizzata dallo stesso Ratzinger, ad utilizzare equivocamente, al di là di ogni precisazione, il titolo di «mediatrice» o «mediatore» in riferimento alla mariologia ed all'ecclesiologia. Non si può scordare l'esistenza tra i padri conciliari di una corrente estremistica che avrebbe desiderato che alla Vergine fosse attribuito il titolo di «corredentrica».

La situazione si presenta ancor più complessa a proposito del *sola gratia*, nella misura in cui la particella tradizionalmente enfaticizzata da parte luterana tende ad escludere comunque un'attiva partecipazione dell'uomo alla propria giustificazione: in ciò consiste l'ormai celebre *mere passive*, che non può oggi essere interpretato come avvenne all'epoca delle controversie teologiche.

Jüngel del resto ha sempre manifestato una certa perplessità nei confronti della via intrapresa per superare il contrasto nei decenni trascorsi del dialogo ecumenico e che è consistita nel ricorso all'azione preveniente della grazia divina per legittimare la cooperazione alla giustificazione da parte dell'uomo. Occorrerebbe invece ribadire che l'uomo peccatore non «può far nulla» in vista della propria giustificazione poiché in lui non sopravviverebbe «nulla di buono». Saremmo qui in presenza, secondo Hilberath, di un'affermazione insostenibile ed estremistica, che sottovaluterebbe l'originaria positività della creazione: il fatto che nel peccatore

rimanga qualcosa di buono va riconosciuto da parte di tutti, luterani inclusi, «a gloria di Dio» e non dell'uomo. Del resto lo stesso Tridentino ha espressamente rigettato in alcuni dei suoi canoni (DH 1551-1553) qualsivoglia tendenza semipelagiana di eccessiva accondiscendenza nei confronti delle forze della natura umana.

Hilberath si occupa poi di esaminare nel dettaglio quelle affermazioni jüngeliane, che suonano critiche nei confronti della dottrina cattolica, ad iniziare dall'assunto sulla cui base la dottrina cattolica avrebbe inappellabilmente condannato il *mere passive* (DH 1554): ciò, in verità, è stato fatto esclusivamente dalla *Nota* romana, che del resto non ha fatto ricorso a tale formula, come fa il teologo tubinghese, in riferimento al «peccatore» ma invece al cristiano rigenerato dal Battesimo e partecipe all'opera divina di salvezza. Affermare, come ha fatto il Tridentino (DH 1525, 1554) l'esistenza del «libero arbitrio», da parte dell'uomo, avrebbe anzitutto il senso, già evidenziato da Otto Herrmann Pesch, di sottolineare in ogni momento l'esserci personale di colui che riceve la grazia divina, senza pregiudicare la precedenza dell'iniziativa salvifica divina. Sul tema del rapporto tra grazia e libertà, del resto, la teologia cattolica condivide ormai l'irritazione luterana nei confronti della proliferazione delle forme di grazia attinte alla tradizione scolastica e si riconosce appieno nell'esigenza di una fondazione ontologico-relazionale dell'antropologia teologica.

A proposito del *solo verbo* Hilberath non scorge alcun decisivo contrasto tra la propria sensibilità e quella dell'interlocutore evangelico, nella misura in cui quest'ultimo sottolinea unicamente la costitutiva «esternalità» dell'evento della giustizia divina. Rimane aperta la questione se per i cattolici – come a torto sembra ritenere Jüngel – la salvezza sia anche il frutto di una «prestazione» umana, delle «opere buone» che avrebbero la capacità di conservare o di accrescere lo stato di grazia del rigenerato. In realtà, almeno secondo Hilberath, l'esistenza che scaturisce dalla giustificazione non si risolve affatto in una forma ulteriore e più sottile di autogiustificazione, perché essa proviene dalla grazia: le opere buone, che la caratterizzano, non sarebbero pertanto assimilabili ad una prestazione umana. La giustificazione ha pertanto un carattere squisitamente relazionale (*coram Deo*), ma non per questo deve essere intesa in forma estrinsecistica: su questo dato essenziale è possibile una piena sintonia con la sensibilità espressa da Jüngel.

Sul *sola fide* esisterebbe invece un sostanziale consenso, che non richiederebbe ulteriori discussioni: l'uomo è partecipe alla propria salvezza esclusivamente in quanto «credente». Da questo punto di vista, la constatazione jüngeliana del fraintendimento in senso intellettualistico del genuino senso neo-testamentario della fede da parte dei padri conciliari, che condusse alla aperta condanna del *sola fide*, non coinvolge più l'attuale sensibilità cattolica, che riconosce che il concetto paolino e luterano di fede è inclusivo della carità e della speranza. Si tratta comunque di un fraintendimento di matrice «scolastica», al di là di quanto insinuato dallo stesso Jüngel, che sopravvaluterebbe la conoscenza del genuino insegnamento riformatore tra i prelati partecipanti all'assise tridentina. Non si può tuttavia scordare che, al di là di una diversa configurazione del rapporto esistente tra fede e amore rispetto a quella presente in Lutero, l'intenzione era quella di considerare l'amore come un dono divino comunicato all'uomo nel contesto della remissione dei peccati (carità infusa) al pari della fede e della speranza.

Nel discutere il versante positivo dell'insegnamento jüngeliano sulla dottrina della giustificazione, Hilberath richiama la lettura del tema del *simul iustus et peccator*, condotta in chiave critica da parte del collega nei confronti dell'ecclesiologia cattolica. Al dire del teologo cattolico, mancherebbe nell'interlocutore evangelico un'adeguata consapevolezza della ampiezza e della profondità della svolta sul versante del riconoscimento della intrinseca «peccaminosità» della chiesa realizzatasi nella teologia cattolica post-conciliare. Non sarebbe il solo Hans Küng ad aver riconosciuto che la chiesa in quanto tale, e non esclusivamente i singoli cristiani, sarebbe ad un tempo santa e bisognosa di purificazione. Non si può scordare il contributo offerto da Karl Rahner al superamento di ogni residuo trionfalismo ecclesiologico, ma soprattutto l'esplicito e inequivocabile insegnamento di LG 8. A ciò occorre aggiungere che il Vaticano II non ha fatto ricorso alla tradizionale definizione della chiesa, come *Christus praesens*: una forma di esistenza di Cristo successiva all'Ascensione, che conferiva alla *ecclesia* un'indebita forma di «sacralità».

La risposta jüngeliana, insolitamente misurata nei toni e ispirata ad uno spirito di comprensione tra colleghi, non si è fatta tuttavia attendere. Il maestro turinghese sottolinea quanto vi è di comune, ed è molto, tra cattolici e luterani sul versante della giustificazione e evidenzia la necessità di un'attitudine critica ed autocritica da parte

di tutti, che produrrà una crescita ulteriore del grado di consenso sull'articolo della giustificazione. Un apprezzamento particolare viene rivolto alla scelta, compiuta da Hilberath nella sua discussione-recensione, di «correggere» la prospettiva dell'interlocutore pressoché esclusivamente a proposito dell'interpretazione delle *particulae exclusivae* della tradizione confessionale luterana, assumendo quali punti di riferimento il Tridentino e il Vaticano II.

Purtroppo manca ancora un'adeguata ermeneutica dei testi confessionali, che sia ritenuta valida ad un tempo dai teologi evangelici e cattolici: l'interpretazione preziosa del Decreto tridentino *Cum hoc tempore* sulla giustificazione, offerta da Otto Herrmann Pesch in numerosi suoi scritti, appare discutibile a molti perché eccessivamente irenica.

Jüngel rigetta qui l'accusa di praticare un'ermeneutica del sospetto, ma intende comunque rispettare il significato genuino dei testi magisteriali cattolici, dal punto di vista storico, senza indulgere alla diffusa pratica di affrettate riletture «attualizzanti» ed ecumenicamente orientate. Una buona interpretazione del decreto sulla giustificazione non può non prendere in considerazione la storia redazionale del testo e deve anzitutto evidenziare, con chiarezza e perspicuità, le differenze dall'efficacia divisiva esistenti tra cattolici e luterani.

Queste considerazioni si applicano anzitutto al *solus Christus*: il fatto che i padri abbiano infine deciso di astenersi dall'affermare che la giustizia di Dio deriva al peccatore unicamente dai meriti di Cristo, non sarebbe casuale e ci autorizzerebbe a porre la domanda sull'esistenza, dal punto di vista cattolico, di ulteriori riferimenti salvifici a fianco dell'unico Mediatore.

Si riaffaccia qui il delicato problema della mariologia, ma non solo: non è forse vero che anche il Vaticano II ha recepito il dogma dell'infallibilità del Papa, associato dal Vaticano I ad una «efficacia santificante dell'ufficio apostolico»? Non siamo in presenza, *mutatis mutandis*, di una riaffermazione della dottrina secondo cui, per salvarsi, occorre che ogni creatura si sottometta al romano Pontefice.¹⁹ Jüngel ritiene di trovarsi di fronte ad afferma-

¹⁹ L'affermazione secondo cui esisterebbe un rapporto analogico tra Cristo, capo invisibile della chiesa e Pietro ed i suoi successori risale alla bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (DH 870-875). La conseguenza inevitabile, che ancora la *Mystici corporis* (E. LORA - R. SIMONATI [edd], *Enchiridion delle Encicliche [1939-1958]*, Bologna 1995

zioni del tutto inaccettabili, che sono state messe tra parentesi da un'ermeneutica selettiva del dogma cattolico, ma mai espressamente denunciate e sconfessate dal magistero.

Per quanto concerne l'impiego del titolo di «mediatrice» in riferimento a Maria, il teologo evangelico non può reputarsi soddisfatto del fatto che il Vaticano II ne abbia precisato il senso in modo che non vada a detrimento dell'unico mediatore, né può consolarsi perchè la mariologia, nel senso di un'esplicita affermazione della cooperazione della Vergine all'evento della salvezza, non abbia avuto nell'ambito del Vaticano II ancora maggior spazio di quello già ingente concessale dalla *Lumen Gentium*.²⁰

Sul tema del *sola gratia* Jüngel sa bene, come il suo collega, che Trento ha rigettato ogni forma di semipelagianesimo. Rimane sul tappeto la discordia sul *mere passive*: il teologo tubinghese riafferma ancora che il «peccatore» non può cooperare in alcun modo alla propria salvezza, perché in lui non resta nulla che possa aver valore in ordine a quest'ultima. Ciò non equivale ad affermare una radicale e insanabile corruzione morale e ontologica della natura umana: un equivoco in cui sarebbe incorso lo stesso Lutero allorché affermò che «il peccato ha perversito l'immagine divina nell'uomo in un'immagine del diavolo». Da questo punto di vista, ha ragione Hilberath ad affermare che il peccato non può distruggere,

p. 167), ne fa conseguire, è la necessità che tutti «per aderire a Cristo» si sottomettano al suo vicario. Jüngel si chiede, sostanzialmente, se tale concezione «salvifica» del ministero petrino sia oggi da considerarsi superata.

²⁰ Si veda LG 62. La precisazione dei padri è peraltro inequivocabile nella misura in cui si ribadisce che nessuna tra le creature, inclusa Maria, può essere confrontata con il Verbo. La sua cooperazione alla salvezza deve essere comunque interpretata, con scarsa soddisfazione accordata alle istanze luterane, alla luce di un potenziamento di quella del libero arbitrio dei singoli. Il legame tra mariologia e «cooperazione» umana alla salvezza è incisivamente sottolineato in un recente articolo di commento ad un convegno della *Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen in Deutschland* da M. KREUZER, *Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Weg zur Einheit*, in «Forum katholischer Theologie», 17 (2001), pp. 47-58. Se il problema discusso è reale, nell'autore è palese la tendenza ad una intransigente difesa dei «dogmi mariani» dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione, di fronte alla spada di Damocle costituita dall'attivazione della funzione criteriologica della giustificazione (GE 18). Se è evidente che le affermazioni della GE non possono avere il valore di criterio interpretativo dei dogmi ecclesiali, è altrettanto chiaro che, se si intende prendere sul serio la sfida ecumenica, occorre, da parte cattolica, intraprendere con determinazione la purificazione della mariologia da ogni deviazione che non sia saldamente incardinata nella *regula fidei* trinitario-cristologica, a cui il *principium iustificationis* indefessamente rinvia. Proprio di fronte a tali resistenze, divengono visibili la portata della trasformazione dell'autocomprensione ecclesiologica da parte cattolica, richiesta e implicita in conseguenza dell'accettazione del consenso affermato dalla GE.

né cancellare del tutto la positività della creazione divina. Il consenso è pertanto sostanzialmente raggiunto, in una forma tale da soddisfare le rigorose aspettative della CDF.

A proposito dell'effettività del «libero arbitrio» del giustificato Jüngel non ha dubbio alcuno nel riconoscersi vicino alla sensibilità cattolica e riprende quanto affermato più volte nell'ambito della «disputa» intorno alla *GE*. Parlare di libertà non è unicamente un modo per preservare la «personalità» del destinatario della grazia – che non può essere ridotto, al cospetto di essa, al blocco di marmo o al cadavere cui fanno riferimento gli *Scritti confessionali* luterani. Dal punto di vista della teologia delle «particelle esclusive», bisogna tuttavia escludere che le opere contribuiscano punto alla giustificazione o alla conservazione dello stato di grazia. Dalla giustificazione del peccatore scaturisce nondimeno la «vita di fede», che si concretizza necessariamente nelle opere e nell'impegno dell'uomo in favore del prossimo e di un mondo migliore: la libertà umana assume una valenza positiva, ma non contribuisce in nulla alla salvezza al cospetto di Dio.

Jüngel conferma infine il suo apprezzamento, già espresso in passato, per il cammino compiuto dal cattolicesimo degli ultimi decenni, tanto a livello teologico (Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, oltre ad Hans Küng e all'italiano Giuseppe Alberigo) che magisteriale, in direzione di una trasposizione del *simul iustus et peccator* sul terreno dell'ecclesiologia. Al di là delle coraggiose affermazioni dei teologi più avvertiti, tuttavia, anche *LG* 8 non ha potuto fare a meno di riaffermare cautamente l'analogia tra chiesa e Verbo e di rinviare in nota alla *Mystici Corporis* (*DH* 4166) di Pio XII (1944), ove si precisava che la chiesa è bisognosa di perdono nei suoi singoli membri ma non nel suo insieme: essa è infatti, secondo papa Pacelli, *quasi altera Christi persona* (*DH* 3806). Emerge qui il sintomo persistente di una superbia ecclesiologica, di cui il Vaticano II non sarebbe stato capace di liberarsi esplicitamente e che si ritroverebbe negli interventi recenti di autorevoli esponenti della gerarchia cattolica.²¹ La chiesa, quale Cristo l'ha

²¹ Jüngel ha rivolto già in passato una decisa critica all'ecclesiologia della Costituzione apostolica *Sacrosantum Concilium*, che, ispirandosi a Otto Semmelroth, concepisce la Chiesa come «sacramento originario», sia pure in subordine a Cristo. Emerge qui una contestazione che, *mutata specie*, può essere rivolta anche ad una interpretazione «teandrica» e sacrale dell'antica metafora della chiesa come Madre ed all'ecclesiologia del «corpo mistico» nell'interpretazione offertane dall'Enciclica *Mystici Corporis* (1943) di Pio XII. Ad essere

voluta e fondata, sussiste ancor sempre, senza macchia, nella chiesa cattolica.

Jüngel rifiuta di riconoscere e di accettare il dato di fatto della mancata comprensione del concetto luterano di fede da parte dell'assise tridentina, che sfociò nella decisa ed esplicita condanna del *sola fide*: non è ammissibile che un Concilio ecumenico sbagli nell'interpretare le verità di fede. La teologia del tempo avrebbe comunque offerto strumenti adeguati a chi avesse voluto cogliere il profilo fiduciale della fede, che i Riformatori ritrovarono e ripresero dalla Scrittura, al di là della mediazione scolastica.

La controreplica jüngeliana rifiuta tuttavia la scorciatoia di un neo-fondamentalismo ermeneutico, riferito all'interpretazione della Scrittura (*norma normans*) e della tradizione dottrinale (*norma normata*), alieno da ogni forma di sensibilità autocritica. Nessuno possiede la chiave esclusiva di accesso alla verità salvifica: la comprensione reciproca e la comunione tra cattolici e luterani non potrà tuttavia non crescere in ragione della accresciuta collaborazione e del lavoro comune tra teologi di confessioni diverse. Proprio per questo, emerge il bisogno di una franchezza reciproca nell'evidenziare senza infingimenti le differenze che ancora resistono.

La felice conclusione del processo di ricezione della *GE* ha visto Jüngel assumere posizioni ancor più moderate e concilianti. Il teologo tubinghese è ormai consapevole dell'irreversibilità del risultato raggiunto. Le soluzioni offerte dalla *GOF* e dallo *Anhang*, offrirebbero indubbiamente degli utili chiarimenti, ma sarebbero

posta in pericolo è qui, dal punto di vista evangelico, l'unicità della mediazione cristologica della salvezza, che si concretizzerebbe nella chiesa in virtù dell'azione della Parola e del Sacramento, ma il cui attore è Dio solo (*raepraesentatio*). Questo sarebbe il vero motivo per cui non è sufficiente un consenso sulla «dottrina della giustificazione», per ristabilire la comunione tra le due confessioni, ma occorre un ulteriore chiarimento sul ruolo e l'estensione della mediazione ecclesiologica della grazia: la chiesa è infatti, secondo Lutero, «creatura del Verbo» e non soggetto attivo nell'opera della salvezza. Nell'ambito del cattolicesimo contemporaneo, si assisterebbe purtroppo ad una crescente «sacralizzazione» della chiesa nella sua struttura indissolubilmente misterica e gerarchica: essa viene rivestita di un alone che finisce per estendersi alla persona stessa del presbitero, che ha ricevuto il sacramento dell'ordine e consacra le specie eucaristiche. Una linea di tendenza cui non si sarebbe sottratto, secondo Jüngel, neppure il Vaticano II. Cfr. E. JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, in «ZThK», 81 (1983), pp. 432-457. Se la Madre chiesa è «santa», come ribadiva Pio XII, non può essere pertanto, in quanto tale, assoggettata al peccato, né deve chiedere perdono delle proprie colpe, ma solo delle umane debolezze dei singoli («membra»), presenti a tutti i livelli. Questa è l'intatta persuasione della *Mystici Corporis*, da cui neppure il Vaticano II, e teologi della statura di Hans Urs von Balthasar e Karl Rahner, hanno saputo e voluto discostarsi (cfr. *UR* 3, *LG* 8).

nuovamente interpretabili in senso opposto, con sguardo cattolico o evangelico.²² Questo è in larga misura inevitabile soprattutto da parte cattolica: ciò che veramente importa è che ciascuna delle controparti non pretenda nuovamente di anatematizzare l'altrui interpretazione del consenso.²³ In tal caso, il faticoso processo dialogico, che ha condotto alla *GE*, disvelerebbe la propria inutilità: sarebbe stato sufficiente, infatti, richiedere alla controparte una firma in calce rispettivamente al Decreto *Cum hoc tempore* o alla *Solida Declaratio*.

Occorre guardare innanzi, esprimere in forma nuova e creativa il mistero della giustizia che ci è donata da Dio in Cristo: un rinnovato approfondimento delle radici bibliche della dottrina della giustificazione può restituire al messaggio ad essa sotteso nuova forza propulsiva.

Si tratta di una sfida che richiede la messa in opera di comportamenti coerenti a tutti i livelli, da parte delle chiese: la dottrina della giustificazione, insegnata a parole può essere infatti contraddetta nei fatti dal quotidiano esercizio dell'autorità e del magistero nella chiesa.²⁴

²² Si tratta infatti di «formule di mediazione». Cfr. E. JÜNGEL, *Kardinale Probleme*, in «StZ», 124 (1999), p. 728 (l'aggettivo tedesco bisenso, *Kardinale*, include una ironica allusione alle reiterate dichiarazioni di Joseph Ratzinger).

²³ Riemerge il problema della necessità, da parte cattolica, di dimostrare la coerenza, o almeno la non contraddittorietà dei contenuti della *GE*, con quanto affermato nel Decreto tridentino *Cum hoc tempore*, attraverso il ricorso ad una complessa strategia argomentativa. Per i luterani, invece, neppure gli *Scritti confessionali* sono intangibili, qualora si scopra che essi non corrispondono in tutto all'insegnamento della Scrittura. Ci si può chiedere se non sia auspicabile, come ha autorevolmente proposto Karl Lehmann, che i testi «recepti» del dialogo ecumenico, a iniziare dalla *GE*, entrino a pieno titolo nel *Denzinger (Enchiridion Symbolorum)*.

²⁴ Jüngel ha esplicitamente sollevato il delicato problema delle Indulgenze giubilari, reiterate dal pontefice in occasione della celebrazione del bimillenario dell'incarnazione, un tema che ha ammorbato il clima ecumenico negli ultimi due anni ai più diversi livelli. Il teologo turinghese ha mostrato una totale incomprensione per il ricorso da parte cattolica a tale prassi secolare. Nonostante la giustificazione cristocentrica, offerta da parte di Giovanni Paolo II di tale istituto, ormai tradizionale, la cancellazione delle pene purgatoriali presupporrebbe una mediazione «attiva» e una amministrazione del perdono, offertoci gratuitamente da Cristo, da parte della chiesa visibile: una funzione di attiva amministrazione della misericordia che rimane, agli occhi di tutti gli evangelici, assolutamente inaccettabile.

Un passo importante verso la diversità riconciliata

1. *L'evento di Augsburg*

Alle ore 11,22 a.m. del 31 ottobre 1999 il «consenso» cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione è finalmente, e a tutti gli effetti, una realtà. Nella chiesa di Sant'Anna ad Augsburg, nel contesto di una celebrazione ecumenica della parola e alla presenza di importanti personalità del mondo ecumenico internazionale, espressione delle due confessioni e di ospiti riformati, anglicani ed ortodossi, il card. Edward Idris Cassidy, presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e il vescovo territoriale Christian Krause, presidente del LWB, hanno sottoscritto i protocolli aggiuntivi alla *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione (GOF e Anhang)*, redatti nel corso dell'autunno 1998 e resi noti nel giugno 1999.¹

I documenti ufficiali sono stati poi sottoscritti dai segretari generali dei due organismi, Ishmael Noko e Walter Kasper, già vescovo di Rottenburg, da poche settimane trasferito a Roma in servizio attivo presso il Pontificio Consiglio: da parte evangelica, allo scopo di sottolineare ancor di più il carattere «ecumenico» del consenso raggiunto, hanno firmato anche gli altri membri del Consiglio direttivo dell'Alleanza luterana mondiale provenienti dai diversi continenti.

¹ Dal punto di vista procedurale è significativo rilevare che il testo della *GE*, in quanto tale, non è stato sottoscritto a Augsburg, pur confermandone in pieno e nella sua interezza la *GOF* il valore e l'originario significato. Ciò può contribuire ad alimentare l'impressione che il consenso e il superamento delle condanne siano in realtà frutto degli Allegati e non della *GE* in quanto tale. Dal punto di vista luterano, ciò pone nuovi interrogativi sulla funzione svolta dal LWB nell'intero processo: se il *magnus consensus* era infatti già stato raggiunto dalla *GE*, il testo da sottoscrivere avrebbe dovuto essere anzitutto quest'ultimo.

La *GE* è il primo documento del dialogo teologico internazionale con il mondo della Riforma ad essere stato recepito e sottoscritto in forma autorevole dai vertici della chiesa cattolica.² Si tratta di un risultato storico, raggiunto grazie all'impegno ed alla tenacia di molti, ad iniziare da coloro che – come ha sottolineato Christian Krause nella sua predica – hanno contribuito alla redazione del testo definitivo, ma anche di coloro che – fossero luterani o cattolici – hanno partecipato alla discussione degli ultimi due anni assumendo un atteggiamento di critica costruttiva.³ Solo rivolgendo insieme lo sguardo a Cristo, il solo Signore dell'unica chiesa di Dio, è stato possibile superare il secolare carico di divisioni, di sofferenze e di contrapposizioni ereditato dai nostri padri: egli solo, come ha ricordato papa Giovanni Paolo II, può farci dono di una crescente comunione ed infine dell'auspicata unità visibile.

Restano da esplorare le conseguenze immediate dell'evento di Augsburg sul cammino ancora di fronte a noi: ogni facile entusiasmo sarebbe fuori luogo. Ci attende la prosecuzione del dialogo teologico sui temi ecclesiologici del ministero e del primato, con la fondata speranza di raggiungere al più presto la comunione eucaristica e di celebrare insieme la Cena del Signore. Anche papa Giovanni Paolo II ha sottolineato con grande enfasi, rivolgendosi alle ore 12 per l'*Angelus* ai fedeli raccolti in Piazza S. Pietro, il carattere storico del consenso raggiunto. Con toni di estrema prudenza il pontefice ha definito la *GE* «un traguardo intermedio lungo la via difficile, ma tanto ricca di gioia dell'unità dei cristiani».⁴ Si tratta di una «base

² Il profilo canonistico della ricezione del documento è stato recentemente esplorato da M. BÖHNKE, *Einheit am Ende des Weges? Zum Beitrag des differenziertes Konsenses für die Ökumene*, in «Cath», 3 (2000), pp. 166-178. L'autore fa rilevare che si tratta di un atto del magistero ordinario del Papa, per il tramite della Curia: la formula dell'approvazione non conferisce al documento e ai suoi contenuti carattere di infallibilità e neppure di irreformabilità. La *GE* non è stata inoltre pubblicata negli AAS (*Acta Apostolicae Sedis*), e neppure siglata dal prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede: da questo punto di vista è difficile sostenere, almeno sul piano formale, la tesi secondo cui saremmo in presenza di una esegesi «normativa» della dottrina del Tridentino. Si tratta comunque, senza dubbio alcuno, di un testo autorevole del «magistero ordinario».

³ Si veda l'opuscolo *Feier der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (Augsburger Dom und St. Anna Kirche), Augsburg, Sonntag 31. Oktober 1999, *Homilie von Landesbischof Dr. Christian Krause*, Augsburg pro manuscripto 1999, p. 10. I testi più importanti (omelie e discorsi) pronunciati nel contesto delle celebrazioni di Augsburg si trovano ora raccolti in *epd-Dokumentation*, Nr. 52/99, 6 dicembre 1999, pp. 1-23.

⁴ Si veda la versione italiana riportata in «Avvenire», 2 novembre 1999, p. 2. La versione tedesca dell'*Angelus* è stata distribuita ai presenti ad Augsburg e si può leggere in *epd-Dokumentation*, Nr. 52/99, 6 dicembre 1999, p. 21.

sicura» e di un segno di speranza in vista della futura prosecuzione del dialogo, ma anche di «un contributo prezioso alla purificazione della memoria storica e alla testimonianza comune».⁵

Con tale gesto, il successore di Leone X ha inteso offrire il proprio autorevole incoraggiamento a tutti coloro che animati dallo Spirito proseguiranno nel cammino intrapreso: la «dottrina della giustificazione per fede» che costituì uno dei principali fattori di divisione tra luterani e cattolici diventa oggi fattore di unità e confessione comune di fede nella Signoria escatologica del Crocifisso-Risorto. Di fronte all'evento inaudito della salvezza operata da Dio in Cristo, il «solo Mediatore», non ci resta che conformare le nostre esistenze all'esempio di Maria, la fanciulla che si è lasciata colmare dalla grazia dell'Altissimo, colei che per prima ha testimoniato, nell'umiltà del suo abbandono e nell'interezza della sua persona, l'evento della giustificazione e la potenza della giustizia escatologica del Figlio che suscita in noi la fede!

Con tutto ciò restano in piedi le diffidenze di molti luterani nei confronti delle vere o presunte velleità «annessionistiche» della chiesa di Roma: solo atteggiamenti e comportamenti chiari, univoci e trasparenti, a tutti i livelli, saranno in grado di mostrare l'infondatezza di tali timori.

2. *Gli sviluppi dell'anno giubilare*

È ora indispensabile ripercorrere più in dettaglio nel loro significato gli sviluppi positivi dei mesi successivi, cui si è accennato in sede di introduzione al volume.

Dopo la sigla del consenso non sono mancati, anche sul delicato tema delle Indulgenze, alcuni segni di speranza che si sono venuti palesando nei primi mesi del 2000, prima della «doccia fredda»,

⁵ Giovanni Paolo II è tornato ad esprimersi in forma autorevole sull'evento di Augsburg in occasione dell'udienza speciale del 9 dicembre 1999, in cui sono stati accolti in Vaticano il presidente del LWB, Krause, ed un gruppo di delegati dell'organismo ginevrino. In tale contesto, alla vigilia dell'apertura del Giubileo, è stata solennemente ribadita la volontà del Papa di proseguire il dialogo teologico in direzione della piena comunione eucaristica e di una traduzione in vita vissuta dell'articolo della giustificazione. Si è sostenuto da più parti, e quasi certamente a ragione, che l'impegno personale del pontefice e la sua determinazione in campo ecumenico abbiano costituito uno tra i fattori decisivi nel superamento della situazione di stallo tra cattolici e luterani determinatasi dopo il 25 giugno 1998.

rappresentata dalla pubblicazione della dichiarazione sull'unicità salvifica di Gesù Cristo e della chiesa, *Dominus Iesus*, da parte della CDF (6 agosto 2000).⁶ È così riemersa in primo piano la rivendicazione da parte cattolica di uno statuto ecclesiologico «singolare», che impedisce il riconoscimento dell'eguaglianza di diritto tra i diversi soggetti del dialogo ecumenico, con particolare riferimento alle «comunità ecclesiali» scaturite dalla Riforma, che non potranno più essere definite nei testi ufficiali: «chiese sorelle».

Tra gli eventi più significativi dell'ultimo biennio, che autorizzano comunque la speranza di concreti progressi in direzione della comunione eucaristica tra le due famiglie confessionali, si segnala l'attivazione, o l'accelerazione impressa ad alcuni progetti ecumenici già *in itinere*. L'esigenza di affrettare i tempi della realizzazione di una unità nella «diversità riconciliata» costituisce un dato ampiamente condiviso: al di là delle cautele romane è senz'altro legittimo e opportuno chiedersi quali siano le condizioni necessarie e sufficienti per la comunione tra le chiese e la reciproca ospitalità eucaristica. Il dialogo cattolico-luterano torna in tal modo a investire in pieno la dimensione ecclesiologica, tanto nei suoi risvolti pneumatologici e misterici, quanto in quelli ministeriali e giuridico-istituzionali.

La svolta decisiva è stata segnata dalla riunione del Consiglio direttivo del LWB, che si è svolta a Turku dal 14 al 21 giugno del 2000: il consesso ecumenico ha fatto proprie le iniziative decise in precedenza in una sessione comune di lavoro tra LWB e PCPUP, svoltasi nel maggio 2000.

Il confronto sta procedendo a tre livelli, con strumenti e prospettive rinnovate: i fondamenti biblici della «dottrina della giustificazione», gli ulteriori temi di dialogo dottrinale, dal ministero al primato di Pietro all'etica sociale, l'attualizzazione dello *evangelium iustificationis*.

La Commissione cattolico-luterana per la quarta fase del dialogo interconfessionale prosegue autonomamente i propri lavori sul tema della «apostolicità» della chiesa: un dialogo che si riflet-

⁶ Sul delicato tema delle Indulgenze giubilari mi permetto di rinviare il lettore ad alcune considerazioni esposte nella sezione conclusiva di un mio precedente contributo, in cui ho cercato di evidenziare come, a certe condizioni e interpretata in una forma esente da ogni superstizione e magismo, l'indulgenza possa non risultare lesiva del consenso cattolico-luterano sulla *Rechtfertigungslehre*: S. CARLETTI, *La Dichiarazione cattolico-luterana sulla giustificazione. Cronistoria di un recente dibattito*, in «Filosofia e Teologia», 15 (2001), pp. 173-178. Su questo punto mi distanzio cordialmente dalle intransigenti considerazioni del mio amico e maestro Pierre Böhler.

terà senz'altro positivamente sul delicato tema della teologia del ministero ordinato (*GE* 43 indica quest'ultimo tra i temi sui quali occorre un ulteriore approfondimento dialogico).

Nel frattempo nel maggio 2000, il LWB ed il Pontificio Consiglio hanno deciso di affidare all'Istituto ecumenico di Strasburgo ed allo Johann-Adam-Möhler Institut di Paderborn il compito di creare una serie di gruppi di lavoro a carattere regionale, sovranazionale e continentale, che abbiano l'incarico di approfondire teologicamente, nei prossimi tre-quattro anni alcuni temi chiave dei contenuti del *consensus* (ruolo del peccato, cooperazione e ruolo delle opere buone). Si tratta di problemi, che la risposta cattolica e quella del LWB ritenevano ancora aperti e bisognosi di approfondimento, al di là dell'esistenza del consenso differenziato su verità fondamentali della giustificazione.

Nella primavera del 2001 si è deciso di tenere una consultazione ecumenica tra cattolici (PCPUP) ed evangelici di diverse denominazioni sul tema dell'Indulgenza giubilare: un tema che era divenuto oggetto di duro contrasto nei mesi precedenti. Si è inoltre deciso di tenere insieme un Congresso internazionale di biblisti delle diverse confessioni allo scopo di approfondire i fondamenti scritturistici della giustificazione.

Il LWB ha deciso di intraprendere, dopo la pubblicazione di un volume monografico, fitto di contributi provenienti dai diversi continenti e culture, ulteriori studi sul progetto *La giustificazione nei contesti del mondo*: si tratta di esplorare le implicazioni individuali, socio-politiche e ambientali della dottrina della giustificazione.⁷

Si cercherà di dare seguito alle innumerevoli iniziative ecumeniche, che hanno salutato ed accompagnato a livello di chiesa locale la ricezione della *GE*: l'anniversario di Augsburg è stato gioiosamente celebrato in molte chiese particolari. La giustificazione infatti è anzitutto un messaggio, che deve tradursi a più livelli nella vita delle chiese incluso il versante della catechesi e della

⁷ Cfr. W. GREIVE (ed), *Justification in the World's Context*, Genève 2000. In questi ultimi anni si sprecano, in campo evangelico, i tentativi di attualizzazione della dottrina della giustificazione in chiave socio-politica, femministica e anti-globalizzatrice. A nostro avviso, spetta a tutti i soggetti ecclesiali ed ecumenici, e anzitutto ai teologi, il compito di operare un attento discernimento ermeneutico tra quanto «veicola Cristo» e quanto lo occulta dietro la fuligine di ideologie di segno opposto e contraddittorio. Gli eventi tragici degli ultimi mesi del 2001 inducono peraltro ciascuno di noi a una attenta riflessione sul valore della testimonianza cristiana, come risposta quotidiana ai demoni risorgenti della violenza e dell'odio.

celebrazione. Da questo punto di vista è essenziale ricordare che il gruppo bilaterale di lavoro, costituito dalla Conferenza episcopale tedesca e dalla VELKD ha pubblicato nel settembre 2000 un documento di alto profilo ecclesiologico sulla *Communio Sanctorum*.⁸

A livello intraluterano si impone un approfondimento delle implicazioni del consenso sul terreno dell'autorità dottrinale nelle chiese, in specifico riferimento al rituale dell'ordinazione, in cui si richiede ai futuri pastori l'impegno di conformarsi nell'esercizio del ministero della parola ad una interpretazione del Vangelo conforme a quella degli *Scritti confessionali* riconosciuti.

Ci si chiede: quale sarà lo statuto ed il ruolo dei documenti di Augsburg nel futuro profilo dottrinale della confessione luterana? L'interrogativo resterà ancora a lungo sul tappeto.

⁸ Si veda BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DBK UND DER KIRCHENLEITUNG DER VELKD, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn - Frankfurt a.M. 2000.

Conclusioni

Non abbiamo affatto la pretesa di proporre delle riflessioni conclusive sul tema della dottrina della giustificazione, che siano in grado di offrire una risposta agli innumerevoli interrogativi ancora aperti a livello storico, ecumenico e teologico-sistematico, dopo la felice stipula del «consenso» cattolico-luterano.

Il nostro tentativo, a cavallo tra storia ed attualità, è consistito sinora nel ripercorrere alcuni significativi momenti di un dibattito secolare tra le confessioni, che affonda le sue radici in differenti interpretazioni del messaggio neo-testamentario e paolino della «salvezza in Cristo».

La storia della teologia e del dogma, in ambito luterano e cattolico, se vengono rilette in questa prospettiva, appaiono assai più ricche ed articolate di quanto non emerga nelle nostre riflessioni: sarebbe stato necessario per completezza soffermarsi sulla parabola della dottrina luterana della giustificazione nel Novecento, che coincide in larga misura con quella della *Lutherrenaissance*, a partire dalle pionieristiche indagini di Karl Holl.¹ La «dottrina della

¹ Decisivi nell'opera di K. HOLL (1866-1926) risultano soprattutto i saggi: *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit* (1910), ora in K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I, Tübingen 1932, pp. 111-154; *Die Iustitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes* (1921), in K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen 1928, pp. 171-188 e soprattutto *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus* (1922), *ibidem*, pp. 525-566. Fu essenzialmente negli ultimi anni della sua attività, successivi al tracollo dell'Impero guglielmino (1918) e caratterizzati sul piano biografico dal rettorato berlinese (1923-24) e della presidenza della *Luthergesellschaft* (1925), che Holl giunse ad auspicare un rinnovamento spirituale tedesco in virtù di una rivivificazione del cristianesimo delle origini riscoperto da Lutero. La *Lutherrenaissance* novecentesca resterebbe tuttavia un mistero senza la riscoperta, nell'ambito di un orizzonte teologico ancora «liberale» e «kantiano», della dottrina luterana della giustificazione da parte del teologo berlinese Albrecht Ritschl (1822-1889). La giustificazione, interpretata nella forma imputativa del «perdono dei peccati», è la condizione previa che consente all'uomo di prender parte all'edificazione morale del «Regno di Dio». Si veda il capolavoro del teologo berlinese A. RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Göttingen 1868-1874 (varie edizioni modificate). Una sintesi importante della posizione ritschliana è stato offerto da K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946 (trad. it. *La teologia protestante nel XIX secolo*, II, Milano 1980, pp. 259-267).

giustificazione» per fede ha ritrovato, grazie al contributo degli studi di inizio secolo, la propria centralità nelle ricostruzioni del pensiero del Riformatore ma anche una rinnovata attualità a livello di proposta sistematica.

La dottrina della giustificazione nei secoli precedenti, che passò attraverso le diverse fasi storiche dell'Ortodossia veteroprotestante, del Pietismo, dell'Illuminismo e del Protestantismo liberale, resta in gran parte inesplorata a livello di indagine storiografica quanto nella sua influenza sulla teologia evangelica contemporanea, che appare comunque assai limitata. La potenza «sintetica» e la luce accecante insite nella scoperta riformatrice del giovane Lutero hanno finito per occultare agli occhi della teologia contemporanea gli sviluppi «analitici» della teologia della grazia dei suoi discepoli più o meno remoti, talora gravati da un intellettualismo che non gode oggi di un grande favore. Sarebbe necessario interrogarsi sul significato e sulla legittimità di tale attitudine critica nei confronti di una tradizione, che, pur professando la propria fedeltà al ruolo esclusivo della grazia divina nella salvezza dell'uomo, tentò una complessa mediazione tra l'eredità della Riforma delle origini, da un lato, e la visione del mondo e il pensiero della modernità dall'altro.

Non si può peraltro scordare che esiste un punto di riferimento comune per l'ortodossia luterana attraverso i secoli, che rivendica un valore normativo al di là dei ristretti limiti delle chiese territoriali e nazionali: ci riferiamo al *corpus*, più o meno esteso, degli scritti confessionali dei primi decenni della Riforma, ad iniziare dalla *Confessione di Augusta* (1530): di esso sono entrati inoltre a far parte i Simboli dei primi secoli, dal *Credo niceno-costantinopolitano* ai *Simboli apostolico* ed *atanasiano*. Al di là della funzione tradizionalmente attribuita a tali scritti nei vari momenti della vita ecclesiale, dall'ordinazione dei pastori alla celebrazione della Cena, la recente discussione ecumenica sulla «dottrina della giustificazione» ha evidenziato come essi conservino ancora in ambito luterano, sia pure in subordine alla Scrittura, un valore vincolante nel fissare i limiti entro cui si deve muovere una dottrina evangelica della giustificazione. Nonostante l'ampio margine di autonomia delle singole chiese nell'accettare alcuni di questi testi come parte integrante del proprio patrimonio confessionale – è il caso della *Formula Concordiae* (1577), che non è considerata vincolante da alcune chiese luterane di vari paesi, dalla maggior parte delle chiese terri-

toriali tedesche (*Landeskirchen*) e dall'Alleanza luterana mondiale – l'accostamento con i pronunciamenti solenni del magistero della chiesa cattolica appare tutt'altro che infondato.

Per una soluzione dei problemi aperti, si impone oggi, dopo due secoli di indagine storico-critica sul Nuovo Testamento, un confronto ben più serio e specialistico con l'esegesi e con la teologia biblica, di quello che noi avremmo mai potuto condurre, anche a prezzo di anni di intenso studio. La ricchezza del dibattito contemporaneo, negli Stati Uniti ma anche in Germania, sul contesto storico-religioso del messaggio paolino della giustificazione, pur ripercorrendo in parte piste già battute in passato, nell'Ottocento ma anche nell'ambito del dibattito post-bultmanniano degli anni Cinquanta e Sessanta, consente di guardare con occhi filologicamente più avveduti alla teologia dell'Apostolo e di riproporre l'antico dilemma sul carattere dottrinale o polemico della critica paolina nei confronti del valore salvifico delle opere della Legge.²

Torniamo tutti a chiederci se sia possibile estrapolare al di fuori del proprio tempo e proiettare in un diverso contesto storico, tanto quello della Riforma quanto il nostro, alcuni temi salienti dell'insegnamento paolino. L'interrogativo sulla normatività e sul significato della giustificazione per fede, al di là degli intenti polemici delle origini, è una di quelle domande che i cristiani hanno continuato a porsi almeno sin dal II secolo d.C., se trascuriamo l'attitudine polemica dell'epistola di Giacomo (Gc 2,17), offrendo risposte assai diverse attraverso i secoli. Non crediamo che sia possibile, neppure oggi, offrire una risposta definitiva e libera del tutto da presupposti di tipo confessionale: i passi in avanti compiuti

² Ci riferiamo, limitandoci ad un elenco di nomi già citati in precedenza, ai lavori di Ed Parish Sanders, di John Reumann e del cattolico Joseph Fitzmeyer ma anche a quelli precedenti di Karl Kertelge e Hans Hübner. Il *rebus* del pensiero paolino, quello relativo al significato della Legge e alla giustificazione vera e propria, rimane tuttavia di difficile soluzione, così come problematici sono i tentativi di conciliare l'insegnamento di Rm con quello di Gal, attraverso ipotesi contrapposte sull'evoluzione teologica dell'Apostolo. La distinzione tra Legge e Vangelo, decisiva per caratterizzare la dottrina «luterana» della giustificazione e l'antropologia teologica del Riformatore, non apparterebbe comunque all'Apostolo, che concepisce la «Legge» e la «Grazia» come realtà caratterizzanti due distinti conati escatologici, la cui discontinuità è segnata dalla croce di Cristo: grazie all'esegesi storico-critica si possono pertanto cogliere e caratterizzare con maggiore accuratezza le differenze tra Paolo e Lutero. Un profilo di alcuni tra i più recenti sviluppi esegetici, relativi alla «giustificazione per fede» nel mondo anglosassone, è offerto da M.A. SEIFRID, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, Leiden - New York - Köln 1992, pp. 46-78.

dagli esegeti cattolici e protestanti dopo l'acquisizione del metodo storico-critico in ambito cattolico, verso una comprensione comune della giustificazione, non possono peraltro essere trascurati a livello sistematico.

Le recenti vicende legate al confronto sulla *GE*, che dimostra nell'insieme di tenere in conto tali sviluppi, rivelano purtroppo quanto poco le stesse confessioni si siano rivelate capaci di mettere in discussione la propria precomprensione del problema, alla luce di un confronto con gli esiti più recenti dell'indagine neotestamentaria sul tema in oggetto. L'insegnamento biblico sulla «giustificazione», nella sua intrinseca ricchezza e complessità, cela in sé un potenziale eversivo nei confronti delle differenze confessionali: la tendenza prevalente consiste nel tesserne le lodi più sperticate, per poi relegarlo ai margini della discussione sui punti controversi.

Non si tratta affatto di farsi ingenui fautori di un «biblicismo» di tipo fondamentalistico, ostentando disprezzo nei confronti della storia del dogma, del magistero ecclesiale e di un approccio sistematico al tema in discussione, quanto di cogliere che la giusta enfasi posta sulla «storia dell'efficacia» (*Wirkungsgeschichte*) della testimonianza biblica, non può esimersi da un confronto diretto con quest'ultima che valorizzi, il più possibile, una comprensione dell'evento della salvezza in Cristo, situato nell'ambito del proprio contesto storico originario, che precede di molto il sorgere degli attuali dibattiti confessionali. Occorre pertanto – prima di imboccare quasi inavvertitamente le vie consuete percorse dalla teologia controversistica del passato e ricadere immediatamente in scontate «precomprensioni» confessionali – ricercare con l'ausilio degli strumenti specifici dell'indagine esegetica quella «decontestualizzazione» e quel «distanziamento» ermeneutico nei confronti del testo biblico, tanto cari alla sensibilità ermeneutica del filosofo evangelico francese Paul Ricoeur. Il ricorso alla Scrittura come *norma normans* nei confronti delle tradizioni dogmatiche e teologiche delle diverse confessioni, anche quando viene eretto a principio solenne – è questo il caso della Riforma con il «principio scritturistico» – non si rivela tuttavia di per sé sufficiente a offrire una risposta adeguata ai numerosi interrogativi, che il comune riconoscimento della «salvezza in Cristo» reca con sé.

Perché dovremmo tuttavia distogliere lo sguardo per non vedere i limiti e la condizionatezza delle interpretazioni della soteriologia, della teologia della grazia e della giustificazione, che si sono suc-

cedute attraverso i secoli, quando questi ultimi diventano palesi in un diverso contesto? Anche i «giganti» della teologia del passato e i Padri si sono spesso lasciati guidare, nell'articolazione sistematica del proprio pensiero, da esigenze polemiche o controversistiche: la genialità delle soluzioni proposte, nell'interpretazione della Scrittura, da autori quali Agostino, Tommaso, Lutero e Calvino, e la loro indubbia sincerità nel riproporre una visione cristocentrica della salvezza, non li hanno elevati al di sopra del linguaggio e della visione del mondo caratteristica del proprio tempo.³

Non è pertanto né lecito, né opportuno, dogmatizzare e rendere intangibile una particolare teologia della grazia e della giustificazione, elevandola al rango di una *theologia perennis*. Per nostra fortuna, il processo interpretativo dei testi del passato non si può fermare e non si arresta ad uno *status quo*. Ciò vale a maggior ragione per l'Evangelo, in quanto tale, che non cessa di plasmare le diverse culture anche nel nostro tempo: la sua Parola di consolazione e di salvezza non appare affatto invecchiata nel suo dinamismo e nella sua capacità «creatrice».

Il messaggio scritturistico, che è punto di riferimento privilegiato, rimane pertanto costitutivamente aperto a nuove e creative interpretazioni, anche sul tema della giustificazione. Se così non fosse, la fede cristiana e il suo messaggio di salvezza sarebbero per noi ormai semplice oggetto di curiosità erudita, come è avvenuto per il culto del dio Mitra o per i Misteri orfici o eleusini.

Legittima e fondata è la sensazione che l'autorità di Lutero, dei pronunciamenti tridentini e del tradizionale «consenso» all'interno delle confessioni finisca per svolgere, nelle odierne discussioni «ecumeniche», una funzione normativa ben più capillare di quella della stessa testimonianza scritturistica. Le distinte identità confessionali, cattolica ed «evangelica», quali le abbiamo vissute e

³ Ciò vale anche per i testi del magistero infallibile ed irreformabile della chiesa cattolica, incluso il Decreto Tridentino *Cum hoc tempore* del 1547, che non ha mai preteso, pur essendo l'unico testo di un Concilio ecumenico espressamente dedicato alla dottrina della giustificazione, di esprimere «l'intera» verità cattolica sulla giustificazione. Per il superamento delle condanne dottrinali del passato, che non riguarderebbero più le posizioni degli attuali interlocutori ecumenici, occorre interpretare il testo conciliare alla luce della sua storia redazionale, collocandolo nelle controversie teologiche, non solo interconfessionali, del suo tempo. Questa stessa «ermeneutica» deve tuttavia essere applicata anche ad una lettura in positivo del Decreto *Cum hoc tempore*. Solo così diverrà possibile una «rivivificazione» dei fondamenti del suo insegnamento, che restano validi e preziosi anche in vista dell'esplicitazione verbale del *consensus*.

conosciute sino a tempi recenti, sono radicate in misura non indifferente in una comprensione diversa, e talora conflittuale, delle forme di mediazione della salvezza. Di qui scaturisce la difficoltà di porre in discussione, anche nei tratti che possono apparire periferici o marginali, i due distinti paradigmi soteriologico-antropologici, che si sono venuti consolidando per secoli a livello linguistico nell'ambito delle due distinte «confessioni». Il timore è quello di provocare in tal modo la rovina dell'intero edificio della propria identità confessionale e del proprio «gioco linguistico» o codice comunicativo, così faticosamente costruiti nei secoli.

Gli esempi concreti non mancano: per un teologo luterano, il porre in discussione la persistenza del peccato radicale nel giustificato, al di fuori dell'orizzonte consolidato della non imputazione di quest'ultimo in virtù dei meriti di Cristo, implicherebbe *ipso facto* la rinuncia alla gratuità della salvezza, perché equivarrebbe a restituire al peccatore un'autonoma consistenza «antropologica» di fronte a Dio.

La teologia cattolica d'altro canto esita ancora – nonostante la riscoperta di un linguaggio più vicino a quello del Nuovo Testamento, avvenuta nel corso degli ultimi decenni – a liberarsi di tutte le distinzioni scolastiche sulla natura della «grazia», che il Tridentino aveva prudentemente evitato di dogmatizzare.

Ci si domanda con ansia se sia possibile rinunciare alle categorie di «grazia creata», «grazia preveniente», «grazia giustificante» e a quella «cooperante», senza rinunciare ad esprimere la ricchezza di senso dell'azione salvifica divina e la novità dell'esistenza del rigenerato.⁴

⁴ A distanza di più di quarant'anni dal celebre libro sulla giustificazione per fede (1957) di Hans Küng, che cercò per primo con successo una «traduzione» della dottrina barthiana della giustificazione nei termini della riflessione manualistica sulla grazia, e a trent'anni dall'opera di Otto Herrman Pesch sulla giustificazione in Tommaso e Lutero (1967), il tema non ha ancora del tutto perso la sua attualità, soprattutto in relazione al concetto, controverso anche nell'ambito della tradizione cattolica, di «grazia creata», che resta del tutto inaccettabile per la sensibilità protestante perché introdurrebbe una «cosificazione» della grazia. A fronte delle significative aperture su questo punto di tutta una generazione di teologi cattolici, che si sono ispirati a Karl Rahner, richiamando il carattere «personale» e comunicativo dell'incontro tra Dio e l'uomo, nella parola come a livello sacramentale, permangono nell'ambito della teologia cattolica ancora alcune sacche di resistenza. Si veda l'appassionata difesa della «grazia creata» nel saggio recente e quasi «provocatorio» di L. SCHEFFCZYK, *Ungeschaffene und geschaffene Gnade. Zur Vertiefung des Gnadesverständnisses*, in «Forum Katholische Theologie», 15 (1999), pp. 81-97. La mancanza di un orizzonte «ontologico», caratteristica della concezione riformatrice della grazia come *favor* (atto gratuito di misericordia divina), renderebbe, secondo il teologo monachese, infruttuoso

Occorre chiedersi – e questo è stato lo sforzo compiuto dal dialogo dottrinale nell'ultimo trentennio – se alle spalle dei due paradigmi soteriologici, cattolico e luterano, emerga comunque un'unità di fondo esprimibile a livello linguistico, rispetto a cui le distinte tradizioni confessionali possano venire considerate alla stregua di legittime esplicitazioni e spiegazioni. Negare l'esistenza di un consenso di fondo equivarrebbe a svuotare di senso il dialogo dottrinale intrapreso, non solo sul versante della dottrina della giustificazione in quanto tale, ma anche sul versante delle implicazioni ecclesiologiche e sacramentali che ne scaturiscono.

La *GE* ha avanzato la pretesa di aver raggiunto questo risultato sintetico, in precedenza solo auspicato e riconosciuto possibile, senza cancellare le differenze espressive e le accentuazioni specifiche delle due tradizioni: e su questa pretesa si è infiammato un acceso dibattito. Soprattutto sul versante evangelico, non sono mancate critiche radicali nei confronti del metodo sinora seguito nel dialogo dottrinale: molti teologi hanno riproposto la tesi secondo cui l'unità ecclesiale non può, né potrà mai scaturire da un consenso dottrinale, per il semplice fatto che essa ha già un fondamento ben più solido, il Vangelo di Gesù Cristo, che viene già proclamato e vissuto nelle singole comunità cristiane, in forma genuina, al di là delle comprensibili differenze confessionali.

Il passo successivo – qualora si condivida tale scetticismo – consiste tuttavia nel verificare se esista un consenso di fondo sul significato del Vangelo, al di là delle sue differenti interpretazioni, tale da consentire il ristabilimento «di diritto» dell'unità, che esisterebbe già «di fatto» tra tutti coloro che vengono radunati dalla Parola e intorno alla mensa eucaristica.⁵ Se l'evento della salvezza in Cristo, espresso in forma insuperata attraverso il ricorso al linguaggio della giustificazione, costituisce il cuore dell'annuncio cristiano, si potrà definire autentica una comunione ecclesiale che non sia fondata su una comprensione comune della giustificazione?

in partenza un dialogo quale quello tentato in *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*, che presuppone una convergenza previa sull'oggetto «grazia» a fronte delle persistenti differenze linguistico-espressive.

⁵ Siamo profondamente convinti che non esista contraddizione, tra una attitudine dialogica che cerchi di superare le difficoltà ancora esistenti sul cammino dell'unità attraverso il ricorso al dialogo dottrinale e la consapevolezza del fatto che una vera unità possa scaturire esclusivamente dall'iniziativa divina o, per utilizzare un'espressione più vicina alla sensibilità evangelica, dall'azione del Vangelo e del Sacramento nella Chiesa.

Questa visione «alternativa» dell'unità tra le chiese ci rinvia anzitutto al problema del significato e del valore di verità dell'annuncio salvifico del Nuovo Testamento. Non si può sottovalutare il fatto che il lessico soteriologico del Nuovo Testamento è particolarmente ricco ed articolato e proprio per questo si rivela capace di illuminare l'evento della salvezza in Cristo da diversi angoli prospettici. Non è possibile giustapporre, né semplicemente accostare, collocandoli in una pretesa sequenza cronologica nell'ambito dell'esistenza post-battesimale del cristiano, concetti genuinamente biblici quali: «giustificazione», «santificazione», «rigenerazione», «inabitazione di Cristo o dello Spirito», «figliolanza divina», senza scordare la «divinizzazione» (*theosis*).

Tali forme espressive tradizionali, che risalgono spesso al *kerygma* della comunità delle origini o comunque ai primi secoli della tradizione cristiana e posseggono pertanto un'indubbia legittimità storica, cercano di esplicitare, alla luce dell'esperienza post-pasquale della morte di croce e della resurrezione di Gesù di Nazaret, il significato dell'azione salvifica divina a livello individuale ed ecclesiale nei termini di una «nuova» configurazione in Cristo, del rapporto tra Dio e l'uomo. La salvezza in Cristo non è in primo luogo una verità che ci viene rivelata, quanto l'esperienza di una «nuova creazione» e di un «nuovo essere» cui abbiamo accesso in virtù della fede battesimale.

Non a torto un teologo della statura di Wolfhart Pannenberg ha richiamato in anni recenti l'inscindibilità del legame tra fede giustificante e Battesimo.⁶ All'evento della salvezza in Cristo, alla sua morte e resurrezione, il cristiano partecipa essenzialmente

⁶ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, III, Brescia 1996 (orig. ted. *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993), pp 251-253 e ancora l'intera sezione dedicata al Battesimo (pp. 261 ss.). Il teologo monachese individua nella trascuratezza del decisivo nesso tra fede giustificante e battesimo, eventi accomunati già in Paolo (Gal 3,23; Rm 6,3) dall'efficacia nel produrre un legame con il Crocifisso-Risorto, una delle più importanti lacune della tradizionale dottrina «riformatrice» della giustificazione. Alla proposta «ecumenica» di ripensare la teologia del Battesimo in chiave cristocentrica, ponendola in stretta relazione con la giustificazione, ha duramente replicato E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, p. 199. Secondo il teologo tubinghese, «l'uomo non viene giustificato attraverso il Battesimo ma attraverso la fede che assente alla Parola giustificante di Dio». Jüngel rinvia al mittente il rimprovero pannenbergiano secondo cui la teologia della Riforma avrebbe sbagliato a non porre il Battesimo al centro della propria teologia della giustificazione, come fecero invece i padri conciliari di Trento. La sottolineatura del legame tra fede e battesimo costituisce nondimeno uno dei *Leitmotiven* del dialogo ecumenico recente cattolico-luterano, ma anche di quello cattolico-anglicano, a partire dal testo di *ARCIC II* sino alla stessa *GE*.

attraverso il sigillo battesimale, che non svolge la semplice funzione di inserire il cristiano nel corpo visibile e invisibile della chiesa, ma lo rende partecipe in forma «efficace» della morte e della resurrezione di Cristo. Il Battesimo, in quanto tale, tuttavia è semplicemente uno strumento che non ci dona la «giustizia di Dio» per virtù propria: non è pertanto possibile ricostruire in modo coerente la «dottrina della giustificazione» esclusivamente a partire dall'evento del sacramento della fede.

Crediamo che il dialogo recente autorizzi, anzi imponga a tutti, cattolici e luterani, di riconoscere il particolare significato (*Einzigartigkeit*) della dottrina della giustificazione, nel momento in cui si prende atto del significato sintetico del concetto paolino, che più e meglio di altri può essere utilizzato per designare l'evento stesso della salvezza in Cristo.

Il linguaggio della giustificazione si rivela capace di esprimere lo «specifico» cristiano della salvezza, nella misura in cui fa emergere in primo piano la gratuità assoluta dell'iniziativa salvifica divina. È l'esserci stesso di Cristo, la sua «persona», che trova il suo culmine e la sua sintesi nella morte in croce come dono di sé agli altri, a svelare questo mistero: il Crocifisso, l'Umiliato non si identifica con il giusto, ma con il peccatore e il maledetto da Dio, sino a dividerne la morte violenta. L'amore gratuito di Dio nei confronti dell'uomo si spinge sino al punto di render giusto colui che era lontano e indifferente nei confronti della legge morale e della perfezione spirituale: l'empio. Al fine della salvezza è pertanto necessario e sufficiente un affidamento radicale nelle mani di Gesù, quale quello manifestato dal ladrone crocifisso nel racconto lucano della passione (Lc 23, 40-43).

Ci si potrebbe chiedere sino a che punto il messaggio paolino della giustificazione per «fede», reinterpretato a partire dai testi chiave di Rm 1,17 e Rm 3,22-28, sia stato adeguatamente compreso e valorizzato nel suo significato più profondo, che non è certo di superficiale polemica nei confronti dell'osservanza delle prescrizioni della *Torah* veterotestamentaria, quanto quello di riaffermare l'esigenza di un affidamento radicale e esclusivo nelle mani di Cristo, «esempio» e «sacramento», vero uomo e vero Dio. La fede non è in prima istanza l'ossequio ad una verità rivelata, fissata e oggettivata, una via privilegiata di accesso alla divinità, come ha talora sottolineato nel recente passato la tradizione cattolica: al Dio-Trinità si accede esclusivamente a partire dall'umanità del

Figlio. La verità dell'evento cristologico è pertanto costitutivamente una verità salvifica: il suo oggetto è Cristo, nel suo rapporto con il Padre e con i fratelli.

Ai nostri interlocutori luterani si potrebbe chiedere quale sia il vero significato di un'insistenza sul *sola fide*, dato per scontato il comune riconoscimento della necessità e del valore «morale» delle opere che data sin dal tempo della Riforma. Se si rivendica – come oggi appare legittimo e anzi necessario nell'ambito di tutte le confessioni – il carattere «soprannaturale» della fede giustificante, suscitata in noi dall'azione della Parola e dei Sacramenti, perché si incoraggia spesso e da più parti, in molte realtà ecclesiali della Riforma, un atteggiamento che antepone l'opera alla persona, la «prassi» socio-politica alla fede?

Si badi bene: la libertà dei figli di Dio nell'amore che scaturisce dall'azione della grazia non può che essere incoraggiata e assunta dalle chiese come una sfida e come uno stimolo costante, purché essa scaturisca effettivamente dall'esperienza della fede giustificante.

Abbiamo poc'anzi riferito come a ragione Gerhard Ebeling abbia ricordato a noi tutti, nella sua *Dogmatica della fede cristiana*, che il professare e il praticare come teologi e cristiani la «dottrina della giustificazione per fede» non equivale affatto a vivere di persona l'esperienza trasfigurante della fede giustificante. Si può predicare nelle parrocchie o insegnare nelle Facoltà teologiche evangeliche l'esclusività salvifica della fede quale evento decisivo dell'esistenza, come sottolineava già Kierkegaard, vivendo peraltro nella più totale incredulità, senza fare esperienza della propria condizione peccaminosa e della grazia di Dio in Cristo.

Non vorremmo tuttavia che questa enfasi sulla dimensione esperienziale della fede alimentasse un facile equivoco: la nostra posizione in merito alla dottrina della giustificazione non può essere scambiata per una forma di indifferentismo a livello dottrinale o per un'attitudine superficialmente critica nei confronti della ricchezza delle differenti tradizioni e linguaggi che ci sono stati tramandati dai nostri Padri nella fede. Una «demitologizzazione» del linguaggio biblico e storico-dogmatico, che tradisca lo spirito e la lettera dell'insegnamento dei maestri del passato, riducendolo ad una serie generica di affermazioni sul significato esemplare del Cristo per l'individuo e la collettività umana, ci sembra francamente improponibile perché, oltre a porre tra parentesi il cuore del Vangelo, non corrisponderebbe comunque all'ansia «religiosa» di inizio millennio.

L'argomentazione razionale deve trovare qui il suo legittimo spazio nell'indagine sulla salvezza: la funzione specifica del sapere teologico consiste nell'operare un necessario discernimento tra quanto ci consente di approfondire la nostra comprensione della salvezza e quanto invece la ostacola. La teologia «scientifica», con tutti i suoi limiti e condizionamenti, deve saper svolgere nei confronti del dialogo ecumenico e dottrinale la classica funzione del «pedagogo», nella complessa accezione di stimolo e critica che il termine possiede in Paolo.

L'esigenza è da un lato quella di accompagnare per mano e talvolta di precedere quel delicato «fanciullo», per di più un po' malaticcio, che è a tutt'oggi il dialogo ecumenico e nel proporre, a livello di ricerca individuale e collettiva, soluzioni originali e profonde ai problemi di interpretazione della Parola di Dio. Ciò non è tuttavia sufficiente, perché la teologia è chiamata anche a prendere criticamente, anche se con spirito costruttivo, le distanze nei confronti di ogni facile irenismo e di ogni atteggiamento meramente compromissorio, che rischi di porre a repentaglio la verità del Vangelo. Per poter svolgere in forma ottimale la sua specifica funzione, il teologo deve essere posto nelle condizioni di esercitare sempre e ovunque il proprio diritto di critica, ma è anche chiamato a un suo esercizio con spirito di responsabilità e con la consapevolezza dei limiti intrinseci della ragione umana a livello noetico.

Alla recente discussione «teologica» sui contenuti della *GE* va pertanto riconosciuto il merito di aver stimolato un nuovo interesse per la «dottrina della giustificazione» per fede nell'ambito delle diverse famiglie confessionali della cristianità occidentale. Anche i riformati e gli anglicani – che insistono anch'essi sulla decisività della giustificazione e sono legati alle chiese evangelico-luterane dalla *Concordia di Leuvenberg* e dall'*Accordo di Porvoo-Meissen* (1996) – sono stati coinvolti indirettamente a vari livelli nel processo di ricezione della *GE*.⁷ Nella misura in cui, nel quadro più com-

⁷ La «dottrina della giustificazione» ha costituito peraltro, sia in se stessa quanto nelle sue implicazioni ecclesiologiche, uno dei temi più salienti del dialogo bilaterale cattolico-anglicano (*ARCIC II*). Confronta il documento di *ARCIC II, Salvation and the Church* (1986), (trad. it. *Salvezza e chiesa*, in S. VOICU - G. CERETI, *EO*, III, Bologna 1995, pp. 3-23). I temi, in discussione nella sezione su «salvezza e giustificazione», coincidono in larga misura con quelli che investono il dialogo cattolico-luterano: la «certezza di fede», il carattere imputativo o trasformativo della giustificazione, il valore delle opere buone e il ruolo della Chiesa nella mediazione della salvezza. Ciò nonostante, prevale qui l'opzione di valorizzare tutte le diverse espressioni del lessico soteriologico del Nuovo Testamento

plessivo dei dialoghi dottrinali bilaterali e multilaterali, si riuscirà a far maturare un'accresciuta sensibilità per la centralità del «mistero della salvezza», situandolo nell'orizzonte cristologico e trinitario che ne costituisce il fondamento, più evidenti diverranno anche i punti di incontro con la sensibilità «spirituale» dell'Ortodossia orientale.

(salvezza, riconciliazione-perdono, redenzione-liberazione, adozione, rigenerazione). Una trattazione più ampia è dedicata alla controversa relazione tra santificazione e giustificazione: gli anglicani ed i cattolici sottolineano che non può esserci cesura o discontinuità tra i due momenti, riconducibili al medesimo atto divino (1 Cor 6,11). In nessun caso la giustificazione è subordinata al compimento delle opere buone e ai meriti dell'uomo: ciò non toglie che le opere del giusto, intese quale frutto della giustificazione, ricevano una ricompensa futura nel Regno (Mt 6,4). Il documento *Salvezza e Chiesa*, tuttavia, è stato fatto oggetto di una «riduttiva» ricezione da parte della CDF nel 1989, che ricorda da vicino, in particolare nei contenuti e nella fedeltà «letterale» ed intransigente al Decreto Tridentino, la recente *Nota sulla GE* (25 giugno 1998). Si veda il testo delle *Osservazioni della Congregazione per la dottrina della fede su 'Salvezza e Chiesa'*, in *EO*, III, pp. 119-133. Colpisce in particolare l'esplicito rifiuto del *sola fide*, sul cui valore giustificante si riprendono alla lettera le affermazioni di Trento (*DH* 1532). La fede è di per sé insufficiente a giustificare l'uomo senza l'intervento della grazia sacramentale, quale espressione del primato dell'iniziativa salvifica divina. La contrapposizione tra *sola gratia* e *sola fide*, introdotta nelle *Osservazioni*, cela un fraintendimento della natura della fede, che viene trattata alla stregua di un'opera dell'uomo e ripropone il vecchio *Leitmotiv* controversistico del soggettivismo protestante. La dimensione noetica dell'atto di fede, inoltre – quella *fides quae*, il cui ruolo viene giustamente richiamato – andrebbe tuttavia situata all'interno dell'affidamento alla «verità» salvifica dell'evento cristologico. Al di là delle condivisibili richieste di chiarificazione sul *simul iustus et peccator* e dell'opportuna sottolineatura del rapporto tra grazia sacramentale e *certitudo salutis*, gli autori del documento dimostrano una grave trascuratezza nei confronti della teologia del Vaticano II sull'atto di fede e dei successivi sviluppi all'interno della teologia cattolica. Non è affatto accettabile, dopo decenni di dialogo ecumenico e di studi cattolici sulla teologia della Riforma, accondiscendere ancora ad una rappresentazione inesatta delle altrui posizioni. Non si possono giudicare i risultati degli attuali dialoghi ecumenici chiedendo ai nostri interlocutori di fare proprio, non lo «spirito», ma anche il linguaggio del Decreto *Cum hoc tempore* sulla giustificazione, anche se comprendiamo benissimo l'opportunità, e anzi la necessità, di una accurata «valutazione» degli esiti del dialogo dottrinale dal punto di vista dell'ortodossia cattolica. La ricchezza della Tradizione, la migliore conoscenza della Scrittura e l'evoluzione dell'insegnamento dello stesso magistero ordinario dovrebbero ricevere ben altra attenzione e considerazione. In caso contrario, si rischiano di avvalorare le critiche di coloro che affermano a torto che l'apertura cattolica al dialogo ecumenico rappresenterebbe esclusivamente una scelta di facciata. Rispetto a questo problematico precedente, la risposta alla *GE* ci sembra comunque testimoniare un sensibile progresso. Si vedano, in riferimento al dialogo cattolico-anglicano sulla giustificazione, le riflessioni di E. MAURER, *Rechtfertigung. Konfessionstrennung oder konfessionsverbindend?*, Göttingen 1998, pp. 122-129. L'autore, ricercatore presso l'Istituto ecumenico di Bensheim, evidenzia la complementarità tra i vari dialoghi locali e internazionali attualmente in corso sul tema della giustificazione, che coinvolgono tutte le confessioni cristiane inclusi gli Ortodossi russi e rumeni. Grazie a Risto Saarinen disponiamo ora di un'indagine sistematica sull'evoluzione, a livello globale e regionale, del dialogo luterano-ortodosso negli anni 1959-1994, un confronto ricco di implicazioni soteriologiche soprattutto in Finlandia. Si veda in proposito R. SAARINEN, *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue*, Göttingen 1997.

Dal punto di vista cattolico occorre prendere atto, con gradualità ma anche con coerenza, che il dialogo ecumenico, se investe elementi cardine dell'autocomprensione cristiana, come la giustificazione per fede, la cristologia o la pneumatologia, non può non comportare una profonda trasformazione dell'autocomprensione ecclesiale a tutti i livelli. Gli esiti del dialogo dottrinale non sostituiscono certo il Vangelo, né cancellano le decisioni dottrinali del passato nel loro valore normativo: la ricezione di questi ultimi, tuttavia, li rende parte integrante del *corpus* dottrinale della chiesa e illumina di una luce nuova – anche se solo riflessa – l'esserci stesso della chiesa, a livello misterico-sacramentale e anche gerarchico-istituzionale.

La «ricezione» ufficiale della *GE* costituisce indubbiamente una pietra miliare nella storia dell'ecumenismo cattolico e rappresenta un segnale importante di attenzione, sul piano dottrinale, in direzione del mondo della Riforma: il dialogo con quest'ultimo era stato alquanto trascurato negli anni successivi al 1989, nel tentativo non sempre fruttuoso di aprire nuovi percorsi di dialogo con un interlocutore privilegiato: l'Ortodossia, soprattutto quella russa e slava.

Occorre ora interrogarsi sulle implicazioni ecclesiologiche che potranno a breve scadenza scaturire dalla *GE*: la ricezione del «consenso», non è affatto terminata con la sua sigla ufficiale, e comporterà verosimilmente una profonda riconsiderazione dello «statuto ecclesiologico» delle «comunità ecclesiali» di confessione luterana.⁸

L'interrogativo più radicale che siamo chiamati a rivolgere a noi stessi, al termine di un'indagine storico-sistematica che ci ha riportato in un contesto culturale lontano dal nostro, e la domanda più scottante è quella sull'attualità della «dottrina della giustificazione per fede», al di fuori del ristretto ambito dei dibattiti ecumenici. Il linguaggio della teologia, in generale, ben più di quello della filosofia, sembra a molti contemporanei privo di significato o al massimo incline a quel culto «storicistico» per le memorie del pas-

⁸ Dal punto di vista evangelico-luterano è già oggi legittimo interrogarsi sull'esistenza di una «comprensione comune» cattolico-luterana dell'Evangelo. Una risposta affermativa a tale quesito, che appare ormai scontata alla luce del consenso sulla giustificazione, comporterebbe *ipso facto*, a partire da CA 7, il ristabilimento «automatico» della «comunione» tra le due confessioni, anche a livello eucaristico. Ciò non è ancora possibile, dal punto di vista cattolico, per il persistere di differenze dottrinali sul versante sacramentale ed ecclesiologico, senza dimenticare il delicato nodo del ministero petrino: esse risultano tali da impedire la celebrazione comune dell'eucarestia e la piena comunione ecclesiale.

sato, già denunciato da Nietzsche, che finisce per paralizzare gli uomini del nostro tempo rendendoli incapaci di azioni davvero significative. Questo atteggiamento non è affatto estraneo neppure a chi fa genuinamente esperienza della fede giustificante all'interno del tessuto della propria esistenza quotidiana: sul posto di lavoro, in famiglia o all'interno di gruppi o movimenti di matrice ecclesiale.

Se la coscienza della propria condizione di peccato è andata smarrita, come è ancora possibile fare esperienza della misericordia di Dio? Per superare tale diastasi tra l'esperienza e la comprensione della fede giustificante occorre porre in atto, nella teologia e nella predicazione, un complesso esercizio ermeneutico che sia capace di diradare l'oscurità che circonda i termini della tradizione, pur conservando una sostanziale fedeltà alla Scrittura, senza affrettate attualizzazioni. Bisogna riconoscere, con l'umiltà dei servi inutili, che questo sforzo non è *a priori* predestinato al successo: non è detto che l'atto interpretativo si riveli portatore di un *surplus* di senso e riesca a tradurre in un linguaggio accessibile e significativo la perenne novità che scaturisce dall'Evangelo della giustificazione per fede.

Una capacità ricettiva nei confronti della «dottrina» della giustificazione per fede e delle sue implicazioni ontologiche può realizzarsi e si è già di fatto realizzata in tempi recenti in ambito filosofico. Si tratterebbe di un singolare paradosso, ma è lecito chiedersi se la crisi profonda della fiducia «salvifica» nei confronti dei progetti ideologici di trasformazione del mondo e dell'uomo, che hanno attraversato il secolo «breve», non dischiudano un nuovo orizzonte di fronte alla fede cristiana.

Rivendicare con orgoglio, sul piano ontologico, il valore dell'assioma *fides facit personam*, significherebbe per i cristiani di tutte le confessioni riscoprire il fondamento teocentrico-cristologico dell'esistenza umana, ritrovare la forza di conformarsi al Gesù della storia nella libertà e nell'amore. L'uomo «nuovo» non è il presunto depositario di una purezza razziale o il presunto possessore di una verità incontrovertibile, ma è invece Gesù di Nazaret, colui che sceglie la morte per amore dei fratelli lontani e vicini. Riscoprire la dignità dell'uomo implica una presa di coscienza del dono che Dio fa a ciascuno di noi, chiamandoci ad essere a sua immagine e somiglianza, ad immagine del Figlio, e liberandoci dall'abissale nulla del peccato.

Questa speranza, offerta a tutti e che non può essere concepita come l'adesione ad una setta o ad un partito, non va scambiata per un atteggiamento di illusoria sicurezza, o di indifferenza, nei confronti delle vicende del mondo. Dopo il tramonto dei totalitarismi di ogni colore che hanno segnato il ventesimo secolo, un tramonto che non implica affatto che siano venute meno tutte le forme di oppressione ideologica, il «demone» del «fare» assume ora un volto nuovo ed antico al tempo stesso. Un grande pericolo incombe su tutti noi e sul creato: l'uomo si lascia dominare dalla «tecnica», ovvero dalla volontà di misconoscere i limiti che gli sono dati e di sostituirsi al creatore, in uno slancio ad un tempo demiurgico e prometeico.

L'attualità della critica luterana all'ontologia aristotelica centrata sulla prassi si presta a svolgere – come è stato dimostrato soprattutto da Eberhard Jüngel, da Gerhard Ebeling e dai loro allievi – un ruolo eversivo nell'ambito di un mondo sempre più dominato dalla tecnica e non va intesa come la riproposizione di una polemica di tipo confessionale.⁹

Il quesito sull'attualità della giustificazione per fede trova in tal modo una risposta che trascende i limiti stessi della teologia delle diverse denominazioni cristiane, e assume la forma di una critica radicale nei confronti dell'ideologia più sofisticata e subdola – forse dell'unica superstite – che domina la nostra esistenza senza suscitare conflitti o resistenze di sorta. Si diffonde l'idea secondo cui il progresso tecnico-scientifico costituirebbe un valore in se stesso, cui non dovrebbero essere imposti limiti di sorta anche quando si spinge a manipolare l'umanità stessa, come dimostra l'esempio aberrante di un'utilizzazione eugenetica della clonazione umana.

⁹ La critica del soggettivismo della modernità e, più in generale, della metafisica occidentale, che avrebbe nel mondo della tecnica il suo esito ultimo e il suo compimento ultimo, avvicina significativamente le riflessioni di Gerhard Ebeling e Eberhard Jüngel al pensiero di Martin Heidegger. Al di là della radice bultmanniana e marburghese della teologia ermeneutica, che ci rinvia piuttosto al primo Heidegger, lettore appassionato di Paolo ed Agostino, è lecito chiedersi se non siamo in presenza di un'eco della riflessione heideggeriana degli anni Cinquanta e Sessanta sulla tecnica. La riscoperta della critica luterana ad Aristotele, come possibilità di un «altro inizio» per il pensiero occidentale, lascia tuttavia emergere una differenza insuperabile nei confronti del filosofo friburghese, che finì per preferire il ritorno ad Aristotele all'escatologia cristiana. Anche la teologia ermeneutica accetta l'idea che il nichilismo moderno e la tecnica che ne è espressione non possano essere superati o accantonati, ma «visti», in altro modo, alla luce dell'esperienza fattuale della «fede giustificante»: si tratta di preservare la modernità dalle sue possibili derive, senza rinunciare alle sue conquiste di libertà.

Si sa che la tecnica tende a riprodurre in forma inarrestabile e quasi esponenziale il proprio dominio e sarebbe pertanto illusorio pensare di arrestarla contrapponendosi frontalmente ad essa. L'unica speranza per l'uomo non consiste in un atteggiamento reattivo o primitivista, quanto nel liberarsi di quel che resta di ogni superstite attitudine prometeica ed autoredentiva, riconoscendo i limiti propri e quelli della sua ribelle creatura.

Si tratta di una scelta radicale che, in ultima istanza, non può che provenire dalla fede o ricondurre alla fede, intesa nella forma del pensare e realizzare la propria esistenza «di fronte a Dio» e ad immagine di Cristo nella forza della libertà e dell'amore. Il tempo ed il luogo di questa «conversione» di ciascuno di noi alla promessa dell'Altro ci restano ignoti: solo il Padre li conosce.

Appendice I

1. Nuove reazioni alla pubblicazione della GOF e dello «Anhang» e all'evento di Augsburg

Le valutazioni nel merito, riferite ai testi aggiuntivi ed esplicativi del «consenso» – la *Feststellung (GOF)*, in cui si ribadisce l'avvenuto raggiungimento di un ampio consenso e si conferma l'avvenuta ricezione della *GE*, in tutte le sue parti, e lo *Anhang*, in cui il LWB e il PCPUC si sforzano di spiegare e di dimostrare nel dettaglio la natura del superamento dei punti ancora controversi (*simul iustus et peccator*, ruolo delle opere nell'accrescimento della grazia, funzione criteriologica della giustificazione, *sola fide*) hanno prodotto una divisione all'interno del fronte, prima compatto, degli oppositori della *GE* in campo evangelico.

Alla pubblicazione dei testi esplicativi del «consenso» ha fatto seguito una nuova discussione, che è culminata in un nuovo *Votum*, promosso da Wilfried Härle, diffuso ufficialmente il 20 ottobre 1999, ma già noto sin dal 25 settembre, che ha rapidamente raccolto l'adesione di 243 teologi evangelici.¹

¹ Cfr. *Stellungnahme theologischer Hochschullehrer zu GOF zur GER*, ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 45/99, pp. 23-26. Il tono del documento, che è stato sottoscritto dalla maggior parte dei critici della prima ora, incluso Gerhard Ebeling, non lascia spazio alcuno a possibili mediazioni. I firmatari ribadiscono l'assenza, anche nel nuovo documento, di un effettivo consenso su tutte le verità fondamentali della giustificazione, con la parziale eccezione della dialettica Legge-Vangelo. Vengono menzionati il nesso Parola-Fede in riferimento alla giustificazione; la certezza della salvezza; la peccaminosità del giustificato; il significato delle opere buone per la salvezza; la funzione criteriologica. La dottrina della giustificazione esposta nella *GOF* pone in discussione, nei suoi asserti contenutistici, l'insegnamento degli *Scritti confessionali*, cui ogni pastore è vincolato in virtù della sua promessa all'atto dell'ordinazione. L'accettazione di formule caratteristiche della tradizione luterana, dal *sola fide* al *simul iustus et peccator*, da parte cattolica, costituirebbe un dato puramente verbale e non sostanziale. Ciò che appare ancor più grave ad Härle e ai suoi sostenitori, è tuttavia, ancora una volta, l'accettazione da parte del LWB della concezione cattolica dell'unità ecclesiale, oltre alla forzatura procedurale della mancata approvazione sinodale dei testi esplicativi. Dal testo emerge inoltre un sostanziale scetticismo nei confronti dei «miglioramenti» delle relazioni ecumeniche luterano-cattoliche a livello locale e di base

Lo testimonia anche la diversa ricezione degli allegati di Augsburg da parte di due esponenti significativi del dissenso accademico evangelico della prima fase: lo storico, e presidente emerito della prestigiosa *Luther-Gesellschaft*, Reinhard Schwarz e Ingolf Ulrich Dalferth, reduce da un lungo silenzio cui si era impegnato dopo le dure reazioni provocate dal suo primo intervento.

Da un lato emerge con chiarezza un fronte «confessionalistico», che ritiene improponibile rinunciare al lessico luterano della giustificazione per fede e alla interpretazione tradizionale del *simul iustus et peccator*, nonché ad un profilo incondizionatamente fiduciale della fede salvifica e alla correlata concezione forense-imputativa della giustificazione – in altri termini, all’antropologia del Lutero della maturità e degli *Scritti confessionali*: una scelta che implica un giudizio di insufficienza anche nei confronti delle precisazioni fatte dai testi esplicativi.²

(comunità e singole famiglie), che potrebbero conseguire alla sigla della *Dichiarazione congiunta* e dei protocolli aggiuntivi.

² Si veda R. SCHWARZ, *Die ökumenische Vereinbarung zur Rechtfertigungslehre im Diskurs der Lutherforscher. Kontra*, in «Luther», 71 (2000), pp. 144-147. La conclusione dello storico bavarese, allievo di Ebeling e tra i più grandi conoscitori del giovane Lutero, ma anche della tarda Scolastica, è chiara e perentoria. Accettare il consenso nei termini della GOF equivarrebbe ad una mutilazione del patrimonio dottrinale della teologia riformatrice: un prezzo troppo alto che non può essere accettato. Nel contributo di Schwarz si avverte una critica non troppo larvata nei confronti di una applicazione condizionata e limitata della funzione criteriologica della giustificazione, che sarebbe espressa oltre tutto in termini esclusivamente negativi: si tratta evidentemente di una ripresa della visione secondo cui la dottrina della giustificazione è non solo criterio, ma anche principio. Una posizione altrettanto dura è stata assunta dal sistematico heidelberghesse Wilfried Härle che, pur valutando positivamente l’atteggiamento più rispettoso di parte cattolica nei confronti delle procedure decisionali del LWB, ha espresso pesanti riserve sul carattere innovativo del contenuto dei testi integrativi e sulla mancata ricezione di questi ultimi da parte sinodale. Il LWB avrebbe indebitamente avvocato a se una competenza dottrinale, che non gli sarebbe stata delegata. Più difficile e talora enigmatica appare l’interpretazione delle critiche espresse su temi specifici (la peccaminosità della concupiscenza, il *sola fide* e la funzione criteriologica della giustificazione): Härle resta persuaso che gli anatemi tridentini colpiscano ancora, almeno dal punto di vista romano, le posizioni luterane. Se sulla natura del peccato e della concupiscenza la discussione resta indubbiamente aperta – ma non va certo esasperata in termini bizantini – per nulla condivisibile appare l’affermazione secondo cui all’«accettazione del «sola fede» non corrisponderebbe, da parte cattolica, una adeguata sottolineatura del profilo fiduciale (*sola gratia-sola fide*) di quest’ultima e una conseguente equivocità del termine fede. Per quanto concerne la pertinenza e l’efficacia presente del canone 12 della *Cum hoc tempore* (DH 1562), è persino banale rilevare come esso resti in vigore esclusivamente in riferimento ad una concezione della fede che escluda la carità e la speranza. La funzione criteriologica della giustificazione sarebbe interpretata in termini esclusivamente negativi e critici e non in termini positivi: gli asseriti dogmatici e le strutture ecclesiali non devono contraddire l’articolo della giustificazione. Dal punto di vista luterano, invece, la «dottrina

Appare legittimo chiedersi se in tal modo – pur senza che da parte nostra vi sia l'intenzione di sottovalutare la serietà di un tale approccio – non si sottolinei troppo unilateralmente, sino a restarne prigionieri, il profilo «antiquario» e «filologico» della controversia sulla dottrina della giustificazione.

Non è possibile chiedere alla parte cattolica di anatematizzare i testi ed i canoni della *Cum hoc tempore* di Trento e adottare integralmente il linguaggio e la sensibilità luterani, nella forma «consolidata» degli *Scritti confessionali* più tardivi: esigerlo significa nuovamente non comprendere sino in fondo che cosa s'intenda per «consenso differenziato» e quali debbano essere le aspettative connesse al conseguimento di quest'ultimo.

Le concessioni di parte cattolica rispetto alla *GE*, sarebbero in quest'ottica puramente verbali e non sostanziali: nel testo si parlerebbe di *sola fide* (un'espressione che non compariva nel passaggio di *GE* 25), ma facendo ricorso ad una concezione della stessa assai articolata e che comunque appare più vicina alla *fides caritate formata* di scolastica memoria che non alla *fides nuda* e alla fede fiduciale. La contestuale e corrispondente comprensione della grazia e della «giustizia divina» appare assai complessa e più prossima, al di là del lessico, alla comprensione scolastica delle virtù sacramentali che a quella riformatrice.

Dalferth, che ha deciso di rompere un lungo silenzio durato quasi due anni,³ mantiene una persistente perplessità nei confronti delle procedure decisionali, poste in atto dal LWB, che ha deciso di non sottoporre i nuovi testi ad una nuova consultazione sinodale delle chiese affiliate, prima della cerimonia di Augsburg del 31 ottobre 1999, rivendicando, di fatto, uno statuto ecclesiologico di «chiesa globale» della denominazione luterana, che non gli competerebbe. La diffidenza del mondo evangelico tedesco nei confronti delle forzature procedurali ginevrine rimane assai viva, così come il timore di una mutazione *de facto*, ma non *de iure*, dello statuto del LWB.

della giustificazione contiene tutto ciò che è necessario per la salvezza» e ogni configurazione normativa della «dottrina cristiana» e della «vita ecclesiale» deve provenire da essa e concordare con essa. Cfr. W. HÄRLE, *Roma locuta*, in «Deutsches Pfarrerblatt», 99 (1999), pp. 407-409 (ora riprodotta in forma ampliata in *epd-Dokumentation*, Nr. 43/99, pp. 13-17).

³ Cfr. I.U. DALFERTH, *Einheit in Verschiedenheit*, in «NZZ», 8 giugno 1999 (ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 26/99, pp. 11-14). L'articolo ha preceduto di pochi giorni la decisione del Consiglio del LWB, di dare corso alla ricezione degli allegati senza una nuova deliberazione da parte dei Sinodi delle Chiese/membro, aprendo in tal modo la strada alla cerimonia di Augsburg.

Al di là di queste osservazioni, le polemiche del recente passato, innescate proprio dal primo intervento di Dalferth, avrebbero tuttavia condotto a dei significativi passi in avanti sulla strada del consenso nel merito dei punti dottrinali ancora controversi.

Le novità dello *Anhang* (*Allegato*) sono da ricercare nell'impegno assunto dalle parti a proseguire nella ricerca di una comprensione comune della giustificazione per fede e nell'esplicito riferimento al fatto che il consenso su tale dottrina non può restare un evento isolato, ma costituisce un primo passo nella direzione del ristabilimento della piena comunione ecclesiale tra cattolici e luterani in virtù della realizzazione di un modello di diversità riconciliata e non attraverso la via di una incorporazione gerarchica o di una annessione nella forma dell'ecumenismo del ritorno. Con grande finezza, Dalferth sottolinea il fatto che il testo riconosce in tal modo implicitamente già oggi l'esistenza di una forma, sia pure imperfetta, di comunione ecclesiale tra cattolici e luterani. Si tratta di una considerazione che resta valida a distanza di due anni dal consenso, anche se forse andrebbe ridimensionata alla luce della ecclesiologia recentemente riproposta in ambito cattolico dalla dichiarazione *Dominus Iesus*.

Sul versante del *simul iustus et peccator*, la concezione della concupiscenza nei termini di una realtà che «proviene dal peccato e conduce al peccato» e di inclinazione verso il male, che coinvolge l'uomo nella sua interezza, la soluzione trovata appare sufficiente.

Nonostante l'esplicita menzione del *sola fide* costituisca comunque un passo in avanti, non si può sottovalutare come da parte cattolica venga esplicitamente riconosciuto che le opere dell'amore non costituiscono mai il fondamento della giustificazione: la distinzione di livelli tra la giustificazione, da cui consegue la salvezza e il giudizio escatologico sulla base delle opere (Rm 2,2-11), che ci merita la vita eterna, è comunque superato nel momento in cui la salvezza non viene fatta dipendere dalle opere buone.

Il vero punto di svolta è tuttavia costituito dal riconoscimento esclusivo della funzione criteriologica della dottrina della giustificazione, sia pure ricompresa e riletta nell'ambito della *regula fidei* (fede cristologica e trinitaria). Come è noto, già nella risposta cattolica ufficiale del 25 giugno 1998, si mostrava comprensione per la funzione di orientamento a Cristo della giustificazione per fede, nella forma dell'inclusione dell'*articulus stantis et cadentis*

ecclesiae nell'ambito della *regula fidei* cristologico-trinitario-sacramentale e si evitava di fare riferimento ad altri criteri «imprescindibili» non meglio specificati e richiamati dalla *GE*.

Sul versante cattolico, di segno assai diverso appare l'intervento di Joseph Ratzinger, con cui il prefetto della Congregazione per la dottrina della fede interviene per la prima volta (novembre 1999) in modo esplicito sui punti controversi del «consenso» e sul tema dell'attualizzazione del linguaggio e della dottrina della giustificazione.⁴ In precedenza, il contributo decisivo profuso nella soluzione dei problemi sul tappeto e il suo deciso impegno ecumenico, non avevano avuto l'effetto di sgombrare il campo dalle illazioni sulle convinzioni personali del prelato in merito al *consensus* e sulle divergenze teologiche e «politico-ecclesiali» in seno alla Curia romana. La preoccupazione principale dell'articolo resta comunque quella di giustificare teologicamente, a distanza di tempo, alcuni temi e motivi della «risposta cattolica», che avevano suscitato ovunque sconcerto e preoccupazione.⁵

⁴ Non è tuttavia possibile trascurare gli echi negativi suscitati in Germania da una precedente, assai più breve, intervista rilasciata dal prefetto al cronista Gianni Cardinale della rivista cattolica italiana «30 Giorni» nel luglio 1999, in cui si sottolineavano alcune delle questioni ancora «aperte» sollevate dalla *Nota* del 25 giugno 1998. In realtà Ratzinger ha semplicemente ribadito, in conformità a quanto affermato dalla stessa *GE*, la differenza che intercorre tra l'inapplicabilità degli anatemi tridentini ai luterani di oggi e la loro cancellazione. Cfr. il testo tedesco di J. RATZINGER, *Il mistero e l'operazione della grazia* (*Das Geheimnis und das Wirken der Gnade*) in *epd-Dokumentation*, Nr. 36/99, pp. 5-7.

⁵ La nostra sensazione, del tutto soggettiva, di lettori ci conduce a supporre che Ratzinger sia stato solo in parte l'ispiratore della *Nota* romana e che non abbia condiviso sin dall'inizio l'ulteriore problematizzazione del *simul iustus et peccator* e l'enfasi sul contributo delle opere all'accrescimento dello stato di grazia, presenti nelle *Precisazioni*. Un discorso ben diverso va invece fatto in riferimento alla interpretazione cattolica della «funzione criteriologica della giustificazione» e al delicato tema dell'autorità dottrinale dei sinodi nel contesto della «comunione» luterana: qui il prefetto sembra difendere con forza proprie profonde e radicate convinzioni. Sarebbe significativo esplorare il fronte degli oppositori cattolici del «consenso», che annovera tutti coloro che pongono in primo piano la dimensione «sacramentale» ed ecclesiale della giustificazione, restando inoltre fortemente ancorati all'orizzonte concettuale del Tridentino: si possono ad esempio citare il gesuita francofortese Werner Löser, il suo allievo Salomon Drobny e ancor più il gruppo di teologi che gravita intorno alla rivista «Forum katholischer Theologie», diretta da Leo Scheffczyk e Kurt Krenn. In coincidenza con la firma di Augsburg è emerso alla luce anche il dissenso «locale» di un «circolo di iniziativa» di «parroci» e «laici» cattolici, guidato dalla principessa Gloria von Thurn und Taxis. La preservazione dell'identità cattolica, intesa in un senso estensivo e letteralistico (dalla mariologia alle concettualità scolastiche), caratterizza in senso forte la posizione di Michael Kreuzer: ogni concessione sul versante della giustificazione finisce in tal senso per costituire un inaccettabile cedimento o per ridursi a mera apparenza. Se si rilegge la *GE* alla luce del Tridentino, quasi tutte le asserzioni in essa contenute risulterebbero inaccettabili: il «presunto» consenso, nonostante le celebrazioni, non è

Si impone, secondo il «prefetto di ferro», una prima amara constatazione: quasi nessuno, a livello delle comunità e dell'opinione pubblica ecclesiale, sa davvero ciò su cui si è veramente raggiunto un consenso ad Augsburg.⁶

Le attese più immediate della base vanno in direzione di una reciproca ospitalità eucaristica, di un riconoscimento reciproco dei ministeri, di una maggiore attenzione verso le coppie interconfessionali, insomma di una qualche forma di unità visibile. Si tratta certo di aspettative legittime, ma in questa fase infondate e intempestive, che fanno capire molto sulla mentalità imperante in tutte le chiese con i suoi pregi e limiti.

Emerge, con una certa sorpresa, nel «teologo» Ratzinger, un tono di insofferenza nei confronti di «sottigliezze» e astrusità teologiche, che sono emerse nel contesto del dibattito sul *simul iustus et peccator*: stabilire se il «peccato» perda la sua efficacia divisiva nei confronti di Cristo, in quanto «regnato» o «cancellato», appare del tutto irrilevante agli uomini del nostro tempo, per i quali persino l'esperienza del peccato e dell'ira divina risultano assai problematiche. La crisi del tradizionale linguaggio amartiologico e soteriologico scaturisce dall'assenza di un'esperienza viva e presente del Dio misericordioso nei termini di Lutero: il linguaggio dei teologi, anche competenti e smaliziati, ci presenta, dal canto suo, un Dio indifferente alle vicende umane e, in sostanza, una rinnovata forma di deismo.

Il dato essenziale consiste nella percezione del fatto che il peccato ha in sé una duplice dimensione: in quanto atto di opposizione a Dio ha a che vedere con la libertà e la responsabilità singolare di ogni uomo. Al tempo stesso si tratta di una realtà pervasiva dell'esistenza individuale e collettiva, che precede, accompagna e segue ogni singola azione nella sua puntualità: neppure il cristiano può dirsi estraneo al suo potere.

Scarsamente condivisibile ci pare invece la critica rivolta alla giornalista Heike Schmoll («FAZ») – evidentemente per interposta

comunque destinato a recar frutto. Cfr. M. KREUZER, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der GER am 31. Oktober 1999 in Augsburg*, in «FKTh», 15 (1999), 3-4, pp. 288-299. L'interessante parallelismo antitetico che esiste tra la rigida interpretazione della dottrina della giustificazione di taglio estrinsecistico, forense e non imputativo, di Jörg Baur e le posizioni del «neo-tridentinismo» cattolico, è pertinentemente evidenziato da R. SCHÄFER, *Evangelische Dogmatik*, in «Theologische Rundschau», 66 (2001), pp. 185-188.

⁶ Su questo versante emerge una consonanza di fondo con la sensibilità jüngeliana, ostile ad ogni riduzionismo prassistico del profilo della fede cristiana.

persona – per aver ricercato una attualizzazione e divulgazione della dottrina della giustificazione di livello certo superiore rispetto al resto dei mezzi di informazione, senza cogliere tuttavia nel segno nella descrizione del cuore della «dottrina della giustificazione». Riteniamo davvero incomprensibile il rigettare l'assunto, contestato da Ratzinger in nome di una «teologia della creazione», secondo cui la «dottrina della giustificazione» sarebbe in grado di offrire una fondazione dell'antropologia teologica e del concetto di persona, di intonazione cristocentrica e preziosa per entrambe le confessioni.

Ratzinger subisce ancora l'influenza di una interpretazione di Lutero, tradizionale all'interno del cattolicesimo, che conduce ad una lettura «antropologica», e non teologica, del luterano *sola fide*: di qui scaturisce la preoccupazione che l'assioma, secondo cui la fede e non l'opera costituisce la persona (*fides et non opus facit personam*) possa trascurare o giunga a porre tra parentesi Cristo salvatore, Dio e la Trinità. È evidente tuttavia a ogni osservatore attento come Lutero faccia qui riferimento alla fede in Cristo. Il «sola fede» sta e cade in subordine e unitamente alle altre *particulae exclusivae*, *solo Christo* in testa: la salvezza proviene dal Dio unitrino in Cristo e viene accolta nella fede.

La dignità della persona ci sembra meglio tutelata, nel suo disancoramento dagli imperativi del profitto e della performatività, dall'accoglienza partecipe della salvezza donata in Cristo e da una ontologia relazionale, piuttosto che da un fondamento ontologico e metafisico di tipo tradizionale, estraneo all'orizzonte della contemporanea visione del mondo, per quanto radicato nel contesto del tema biblico della creazione dell'uomo ad immagine di Dio in Cristo. Questo non significa che esista una incompatibilità di fondo nelle conseguenze che da questo assunto – la dignità irriducibile della persona – si traggono a livello etico-politico nel contesto delle diverse chiese cristiane, né che ci si trovi qui in presenza di un discrimine che rivesta ancora un'efficacia divisiva tra le chiese.

Sul tema della «cooperazione», il Prefetto sottolinea la necessità di tener conto della sensibilità orientale, che vede nell'orientarsi della volontà del cristiano a Dio il frutto dell'amore divino: noi non siamo «marionette» di Dio. Negare la libertà dell'uomo equivale a sminuire la creazione divina: ciò non significa che tale sia l'intenzione della *GE* e dei suoi allegati.

Sulla funzione criteriologica della giustificazione (*GE* 18) e sul richiamo della *Nota* vaticana del 25 giugno alla necessità che

quest'ultima si radichi «nella professione di fede in Dio, nel Dio trinitario con il centro cristologico di tale professione», non si può non essere d'accordo: proprio su tale linea dell'integrazione nella *regula fidei* si è lavorato nell'ultima fase del processo di ricezione della GE. Come Jüngel, anche il teologo bavarese appare tuttavia preoccupato di evitare una lettura e una applicazione meramente astratta, formale e teoretica dell'articolo su cui la chiesa sta e cade: non avrebbe senso alcuno ridurre la «dottrina della giustificazione» ad «una metateoria per la verifica di teorie» ecclesiologiche e neppure assimilarla ad un principio da cui ricavare deduttivamente le verità di fede. La funzione criteriologica si esplica nel contesto vivo e concreto della chiesa apostolica, nella quale si entra in virtù del battesimo e si celebrano i sacramenti. Resta nondimeno innegabile che «la dottrina della giustificazione – retamente intesa – ponga di fatto le domande decisive su Dio e l'uomo, sul vivere ed il morire, sul nostro rapporto con Dio e sul giusto cammino della nostra esistenza».

Sul tema delicato dell'autorità del «consenso sinodale» in ambito luterano, Ratzinger sembra esortare le chiese della Riforma a dotarsi di un magistero, o comunque di una «autorità dottrinale» comparabile a quella esistente a vari livelli nel seno della chiesa cattolica. Non si tratta esclusivamente di un problema istituzionale o organizzativo, ma di un passo che implicherebbe un atteggiamento nuovo, sul piano «teologico», nei confronti del principio del *sola Scriptura*, associato ad un parallelo ridimensionamento della specifica funzione del ministero teologico.⁷

Al di là di un giudizio di merito sugli effetti deleteri di una sostituzione del magistero alla teologia, esiste indubbiamente un problema reale posto al *partner* ecumenico cattolico dall'incertezza, o comunque della precarietà, dell'autorità dottrinale in seno al luteranesimo – lo stesso LWB ed il *magnus consensus*, che vi si

⁷ L'esortazione a confrontarsi seriamente sul tema dell'autorità dottrinale in seno alla «famiglia confessionale» luterana, a iniziare dalla ridefinizione del concetto di *magnus consensus*, è stata seriamente recepita dalla teologa strasburghese Elisabeth Parmentier, che sottolinea come gli stessi paradigmi di autorità siano già oggi presenti nelle tradizioni cattolica e luterana, con un peso differente riservato ai diversi elementi. Senza escludere significativi adattamenti e trasformazioni – negli ultimi decenni in ambito evangelico si è già avuta una rivalutazione dell'autorità della «tradizione» – non ha tuttavia senso esigere una «cattolicizzazione» dell'autorità dottrinale da parte evangelico-luterana. Si veda E. PARMENTIER, *L'autorité doctrinale, une perspective luthérienne en introduction aux enjeux oecuméniques*, in «Revue des sciences religieuses», 75 (2001), pp. 47-67.

esprime, non rappresentano, infatti, la comunione luterana nella sua interezza – non può che essere semplicisticamente risolto attraverso un processo di centralizzazione decisionale, analogo a quello intrapreso dal cattolicesimo romano nel corso dei secoli: un processo che appare comunque, per più versi, problematico e irrealizzabile a livello continentale e globale.⁸ L'indefettibilità della chiesa nel suo insieme, riconducibile all'azione dello Spirito, va sicuramente ribadita e preservata: ciò può tuttavia avvenire solo attraverso un costante ascolto della tradizione, del *sensus ecclesiae* e un consenso che sia il frutto di un dialogo complesso ed articolato.

Limitare il diritto al ricorso all'autorità della Scrittura, da parte dei singoli fedeli o degli organismi ecclesiali, anche in contrapposizione alle decisioni dei sinodi e dei vescovi, equivarrebbe ad uno snaturamento profondo dell'eredità della Riforma. Il porre le decisioni magisteriali e gli stessi *Scritti confessionali* – il cui *corpus* non è più stato modificato o integrato dal Cinquecento in poi – quale criterio interpretativo vincolante della rivelazione scritturistica, e non viceversa, appare una opzione comunque del tutto inaccettabile per la sensibilità luterana.

L'intenzione di non porre in discussione le procedure decisionali della controparte, ribadita da Ratzinger, non appare contestabile, così come l'esigenza di confrontarsi con una voce unica ed affidabile da parte luterana: il dialogo comporta tuttavia e anzitutto una sensibilità autocritica da parte di tutti. Il contributo di Ratzinger è nell'insieme aperto e ricettivo nei confronti di questa esigenza, pur senza abdicare in nulla alle pretese tradizionali dell'ecclesiologia cattolica.⁹

⁸ È significativa l'affermazione del cardinale secondo cui anche «la Chiesa cattolica rifletterà sempre nuovamente, in forma autocritica sulla propria concezione del Magistero», mentre l'introduzione di una forma di autorità dottrinale in seno al luteranesimo non comporterebbe affatto l'esistenza di un vero e proprio «magistero». La posta in gioco sul piano ecclesiologico è alta e discende precisamente dal passaggio da un dialogo tra teologi, o commissioni incaricate di teologi, a quello istituzionale tra «chiese» e «comunità ecclesiali».

⁹ Ciò è emerso con grande chiarezza a seguito dell'opposizione a ragione suscitata in ambito evangelico da alcuni passi della sezione conclusiva della Dichiarazione *Dominus Iesus* (DI 16/17), dedicati all'universalità salvifica della chiesa cattolica e dal mancato riconoscimento in una apposita *Nota* della CDF alle «comunità ecclesiali» evangeliche dello *status* di «chiese sorelle»: reazioni riferite *in primis* all'esegesi restrittiva del *subsistit in* di LG 8, in cui si esclude l'esistenza della Chiesa di Cristo in forma compiuta al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolico-romana. Alle numerose critiche al documento, non solo

A ragione, il riconoscimento concorde alla dottrina della giustificazione della funzione di orientare a Cristo le verità di fede, rinvia alla ineludibile necessità di un dialogo teologico profondo sui temi della «redenzione», di «Cristo», della «Trinità» e dell'identità cristiana. Si tratta davvero – è la nostra opinione – di una sfida decisiva: sul dato di fede non emergono infatti in primo piano le divisioni storiche vecchie di secoli, quanto si riscontra invece un diffuso clima di indifferentismo, che si accompagna a una crescente difficoltà a riconoscere e a vivere ordinatamente le verità dogmatiche nella loro gerarchia.

2. *Studi complessivi sulla GE e sul suo processo di ricezione in Italia e all'estero (1999-2001)*

Nel corso dell'ultimo biennio sono apparsi in traduzione italiana i testi ufficiali del dialogo e alcuni tra i principali contributi teo-

di parte evangelica, Joseph Ratzinger ha risposto in una lunga ed articolata intervista, concessa a Christian Geyer, e pubblicata sulla «FAZ» il 22 settembre 2000. Si tratta di un intervento che meriterebbe un'attenta esegesi: ci limitiamo tuttavia ad esprimere sinteticamente il nostro punto di vista sulle posizioni del «teologo» Ratzinger. Se è vero che, come sostiene Ratzinger, le chiese evangeliche soffrono lo scandalo della divisione storica e nessuna tra esse intende identificarsi con la Chiesa «una, santa, cattolica ed apostolica», è pur vero che esse rinunciano a fissare in termini rigidi ed esclusivistici i confini di quest'ultima, a differenza di quanto avviene in ambito cattolico, e si sentono legittimamente inserite nella tradizione apostolica, non in virtù della preservazione del Canone (sarebbe ben poca cosa) ma della fedele e vissuta tradizione del Vangelo di Gesù Cristo. Il fondamento dell'unità della *Ecclesia catholica* non può che essere il vivere ed il credere in conformità al Vangelo, o alle Scritture, da parte dei singoli e delle comunità: su questo esiste un consenso di fondo, riconosciuto anche da Ratzinger, che si infrange tuttavia sul problema di stabilire quale sia il criterio della «verità» di fede e a quale istanza dottrinale competa decidere in merito. Dal nostro punto di vista, comunque, appare «filosoficamente» inaccettabile, nonché ermeneuticamente sprovveduta e arbitraria, una concezione fissista, dottrinarina ed oggettivante di verità quale quella riproposta a più riprese in recenti documenti magisteriali e ad essi sottesa: anche il prefetto vaticano sembra almeno condividere l'istanza di evitare di pensare le verità di fede come una serie di articoli slegati. Visto che non appare comunque possibile né legittimo sostenere che la Chiesa cattolica, in quanto depositaria esclusiva della verità del Vangelo, abbia bisogno di «conversione» alcuna, a livello dottrinale ed istituzionale, ci chiediamo se non sarebbe più coerente far ritorno alla «condanna» dell'eresia o ad un ecumenismo del ritorno, anziché impiegare energie preziose nel dialogo e nella ricerca sofferta di una «unità», che già esiste in forma compiuta e insuperata nell'ambito della chiesa visibile *cum Petro et sub Petro*. L'alternativa consisterebbe nel riconoscere francamente che la Chiesa cattolica, in ragione della sua condizionatezza storica, non sempre ha riflettuto, riflette e rifletterà in forma trasparente il mistero di Cristo, nonostante i doni e gli «elementi di verità» che Cristo le ha accordato, e che gli altri cristiani possiedono solo in forma parziale e inadeguata.

logici, riferiti al dibattito svoltosi in campo luterano, negli anni 1997-1999. Particolarmente tempestiva – si tratta di un *unicum* al di fuori della Germania – è stata la pubblicazione, presso la casa editrice Queriniana di Brescia, della traduzione italiana, ad opera di Carlo Danna, della terza edizione tedesca del libro jüngeliano sulla giustificazione del 1998.¹⁰

Con l'uscita di questi materiali si è in tal modo colmata una grave lacuna documentaria e si è aperta la strada alla pubblicazione di contributi monografici sul tema della giustificazione per fede nella nostra lingua, da parte di studiosi soprattutto valdesi e cattolici di diversa confessione e formazione.

L'interpretazione dei testi del dialogo e la valutazione degli effetti del consenso appaiono fortemente caratterizzati, se non polarizzati, sulla base dell'appartenenza confessionale degli intervenuti: ad una estrema prudenza e circospezione sul versante della teologia cattolica – anche da parte di coloro che sono da sempre attivamente impegnati in campo ecumenico – nella valutazione degli effetti pratici del «consenso», si accompagna, in ambito evangelico, un atteggiamento di sostanziale scetticismo nei confronti della coerenza degli atteggiamenti posti immediatamente in essere e delle

¹⁰ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana*, trad. it., Brescia 2000. Nella Prefazione alla terza edizione tedesca (pp. 11-15) il teologo tubinghese motiva con chiarezza il suo rifiuto di sottoscrivere il *Votum* del gennaio 1998, alcune affermazioni del quale apparivano prigioniere di una «sterilità confessionalistica». Sostanzialmente positiva, al pari di quella dell'altro iniziale oppositore della GE, Dalferth, appare la valutazione delle soluzioni teologiche avanzate dai testi integrativi ed esplicativi del 1999 (la *Feststellung* e lo *Anhang*). Jüngel non rinuncia, come sempre, a critiche salaci nei confronti di coloro che persistono, anche dopo la svolta del giugno 1999, nella loro opposizione al *consensus*, che appiattiscono sulle formulazioni tridentine, e alle indulgenze giubilari. Nel contesto teologico italiano, oggi particolarmente sensibile alla ricezione dell'opera jüngeliana, la pubblicazione del libro sulla giustificazione ha immediatamente suscitato attente reazioni. Si veda ad esempio l'articolo di P. GAMBERINI, *La giustificazione del peccatore. La dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani*, in «RdT», 41 (2000), pp. 909-922, che scorge a ragione nel libro un modello paradigmatico di attualizzazione dell'*evangelium iustificationis* in direzione del personalismo. La dimensione non esclusivamente polemica, l'alto spessore sistematico e il profilo trinitario dell'opera jüngeliana hanno trovato ascolto anche nel mondo anglosassone, ad opera dell'anglicano John Webster: Jüngel, richiamandosi con forza al senso genuino del *solo verbo* luterano contro l'interpretazione vulgata, enfatizzerebbe a ragione la potenza trasformatrice della Parola e del Sacramento. Chi è investito dalla Parola, e giustificato, è reso effettivamente giusto. Si tratta di una posizione che, nella sua limpida fedeltà alle *particulae exclusivae* della tradizione, fuoriesce efficacemente e persuasivamente dalla distretta di un melantonismo radicalizzato e dall'anatema giuridicistico nei confronti della *Gerechtmachung* (giustizia trasformativa). Cfr. J. WEBSTER, *Rewiew*, in «The Journal of Theological Studies», 52 (2001), 1, pp. 475-481.

reali intenzioni future della chiesa cattolica rispetto alle affermazioni della *GE*. Si è manifestata, a tal proposito, una forte irritazione nei confronti della reiterata pratica dell'indulgenza giubilare e delle asserzioni sulla «esclusività salvifica» della chiesa romana, contenute nella seconda sezione della Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della fede. In questo contesto, non così frequenti sono le prese di posizione problematiche di coloro che si interrogano più in profondità sull'attualità sistematica ed etica del messaggio della «giustificazione per fede» nell'età della globalizzazione e del dispiegarsi del dominio incontrastato della tecnica.

Una prima traduzione integrale dei testi ufficiali, con una breve, ma informata introduzione sull'intero dibattito è uscita, già nel 1999, per iniziativa della casa editrice della Chiesa valdese (Claudiana) a cura di Fulvio Ferrario e di Paolo Ricca, con una prefazione del decano della Chiesa luterana in Italia (CELI), Jürgen Astfalk (pp. 5-8).¹¹

Se il contributo di Fulvio Ferrario (pp. 19-30) si assume, senza entrare più di tanto nel merito della valutazione del «consenso», il compito di illustrare al lettore la funzione criteriologica e i punti nodali della «dottrina luterana della giustificazione», che hanno storicamente diviso le due chiese (alternativa tra giustificazione forense e giustificazione trasformativa, *sola fide*, rapporto tra fede ed opere e l'*extra nos*, oltre al rapporto tra «giustificazione e prassi ecclesiale»), Paolo Ricca (pp. 9-17) analizza invece il significato e la possibile ricaduta dei quattro documenti ufficiali sui rapporti reciproci tra cattolici ed evangelici.

Il superamento delle condanne e della loro efficacia divisiva rappresenta indubbiamente il risultato maggiore, scaturito dal processo di ricezione della *GE*; un risultato che rischia tuttavia di restare puramente «virtuale». Lutero si sarebbe senz'altro meravigliato, nel contesto storico del XVI secolo che dal consenso sull'articolo «essenziale» della fede non scaturisse la «piena comunione ecclesiale».

¹¹ Si veda F. FERRARIO - P. RICCA (edd), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, Torino 1999. Oltre ai documenti «ufficiali» (pp. 33-77), disposti in ordine cronologico, trovano spazio, nella seconda parte del volume, il *Votum* dei teologi, seguito da una serie di prese di posizione), relative alla *GE* e agli Allegati del 1999, da parte di istanze ufficiali delle chiese evangeliche in Svizzera, Italia e Germania (pp. 79-104).

La *GE* e i testi esplicativi hanno il valore di una «promessa», da cui dovrà scaturire una «realtà». Emerge qui con forza una carica polemica contro la chiesa cattolica, che non avrebbe dato corso, nel contesto giubilare, ad una «revisione radicale» o ad «un definitivo abbandono dell'istituto dell'indulgenza» e, in aperta contraddizione con la cancellazione delle scomuniche *ad personam*, non inviterebbe, né accoglierebbe i fedeli luterani alla mensa del Signore nella forma dell'ospitalità eucaristica.

Non sarebbe peraltro giusto sottovalutare la limpidezza evangelica delle affermazioni relative al *sola gratia* e al *sola fide*, presenti nella *GE* e che costituiscono un deciso passo in avanti da parte cattolica.

Angelo Maffei, professore al Seminario teologico di Brescia, membro di *Fede e Costituzione (Faith and Order)*, della Commissione internazionale per la quarta fase del dialogo cattolico-luterano, nonché apprezzato autore di numerosi contributi sulla «dottrina della giustificazione» e sulla teologia evangelica contemporanea, ha introdotto (pp. 5-20), tradotto e curato, con grande scrupolo, una ampia scelta dei contributi più importanti al dibattito sulla *GE*, anche di quelli al di fuori dell'ambito strettamente tedesco.¹²

Alla prima parte (pp. 1-89) in cui vengono riportati di seguito il testo della *GE*, la risposta cattolica e luterana e i testi esplicativi (la *GOF* e l'*Anhang*), redatti nel corso del 1999, viene fatta seguire, nella seconda parte, la versione integrale del *Commento* strasburghese dell'Istituto di Studi Ecumenici del LWB (Dieter, Saarinen, Root, Birmelè) (pp. 93-143).

La terza sezione si apre con il duro *Votum* dei teologi evangelici di lingua tedesca del gennaio 1998, a cui vengono fatti seguire testi di lunghezza diseguale di tre teologi cattolici e tre teologi luterani. La scelta meritoria consente al lettore di acquisire conoscenza e dimestichezza con un vasto spettro di posizioni e di reazioni di segno assai diverso, di alcune delle quali non avevamo dato inizialmente conto nella nostra ricerca perché estranee all'ambito tedesco e talora europeo.

Ci riferiamo ai due contributi del teologo luterano del Minnesota, Robert W. Jenson, che si esprime in chiave fortemente critica nei confronti del metodo e dei contenuti della *Dichiarazione congiunta*. L'autore sostiene l'originale tesi secondo cui lo storico

¹² Si veda *DG*.

dissenso cattolico-luterano sulla «dottrina della giustificazione» sarebbe il frutto di equivoci semantici e linguistici, aggravatisi nel corso dei secoli e non superati dal dialogo ecumenico recente, e dalla stessa *GE*, che continuerebbe a muoversi nel solco del paradigma controversistico del passato: una «terapia linguistica» di tipo wittgensteiniano mostrerebbe invero l'inconsistenza dei tradizionali contrasti sulle verità fondamentali della «dottrina della giustificazione».

Ciò nonostante, Jenson si esprime chiaramente in favore di un dialogo sempre più stretto con il cattolicesimo e ritiene comunque superati gli anatemi del passato sul versante della giustificazione: con il raggiungimento del consenso sulla salvezza in Cristo non potranno tuttavia non emergere le profonde differenze ecclesiologiche, disciplinari ed organizzative, che attraversano il luteranesimo statunitense, all'interno ed al di fuori dell'ELCA. Le chiese luterane americane, convinte sostenitrici del consenso, non hanno percepito la serietà della posta in gioco: quali saranno infatti le implicazioni ecclesiologiche del consenso? Se si accetta infatti che il cattolicesimo romano e l'episcopalismo si pongano entrambi sulla scia della tradizione della chiesa antica, venuto meno l'alibi sinora rappresentato dall'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* e dalla sua funzione criteriologica, non occorrerà procedere con determinazione ad una riscoperta e ad una valorizzazione di elementi essenziali della tradizione cattolica, dalla celebrazione regolare della Cena sino alla restaurazione dell'episcopato storico laddove sia scomparso?

Ci siamo già soffermati sulla posizione critica relativa alla *GE* – l'unica significativa espressa sul versante cattolico – da parte del teologo monachese Leo Scheffczyk, creato cardinale da Giovanni Paolo II nel recente Concistoro pubblico del marzo 2001.¹³ La *GE*

¹³ Scheffczyk è tornato anche in seguito ad esprimersi in forma restrittiva sull'esistenza e il valore del consenso cattolico-luterano e ha assunto una attitudine apertamente critica nei confronti della linea seguita dal PCPUC nella redazione della *GOF*, nel contesto di una intervista rilasciata a Michael Karger e pubblicata su «Die Tagespost» del 10 luglio 1999 con il titolo *Bedeutsame Unterschiede wurden gefällig harmonisiert* (cfr. *epd-Dokumentation*, Nr. 36/99, pp. 9-12). I testi integrativi del giugno 1999 avrebbero il carattere di proposte «teologiche» e non magisteriali e andrebbero comunque interpretati alla luce della benemerita *Nota* del 25 giugno 1998, delle cui osservazioni non terrebbero adeguatamente conto e del Decreto tridentino *Cum hoc tempore*. Il vero *punctum dolens* del tutto, come abbiamo già altrove sottolineato, è costituito, secondo Scheffczyk, dall'incapacità dei luterani di accettare il concetto scolastico di «grazia creata» e l'idea di una trasformazione «ontologica» del giustificato: da ciò conseguono inevitabilmente tutta una serie di fatali errori dottrinali, che vanno dal *simul iustus et peccator*, al rigetto della cooperazione, sino al rifiuto dei dogmi

si discosterebbe in misura rilevante o peccherebbe di ambiguità nei confronti dell'insegnamento del Decreto tridentino *Cum hoc tempore* cui si dichiara fedele. Ci troviamo qui di fronte ad una sottolineatura delle «differenze» reali, e non meramente linguistiche, che ancora dividerebbero cattolici e luterani sulla «dottrina della giustificazione»: una serie di osservazioni critiche che hanno trovato una eco nella risposta cattolica del 25 giugno 1998 (pp. 189-202).

Di tono molto più positivo risultano gli altri interventi riportati nel *dossier*, che vanno dall'ampia relazione tenuta da Karl Lehmann, nell'autunno 1998, in qualità di presidente della Conferenza episcopale tedesca (pp. 203-243), ai brevi e significativi contributi, successivi al 31 ottobre 1999, di Walter Kasper (pp. 304-309) e Wolfhart Pannenberg (pp. 297-303), che tracciano un bilancio conclusivo dell'intera discussione e delineano le prospettive future del dialogo cattolico-luterano.

Un discorso a sé stante andrebbe fatto per il contributo dell'esegeta amburghese Ulrich Wilckens (pp. 244-296),¹⁴ che ha il merito di mostrare le difficoltà insite, dal punto di vista di un neotestamentarista, in alcune caratteristiche accentuazioni e interpretazioni che la tradizione luterana, ma anche quella cattolica, hanno offerto del messaggio paolino. La sezione biblica della *GE* (nn. 8-12), oltre alla deplorabile assenza di una fondazione veterotestamentaria del messaggio della salvezza, non appare organicamente strutturata ed è, nella sua natura di prologo, sostanzialmente inadeguata ad offrire un orizzonte di riferimento per la soluzione dei punti di maggiore divaricazione dottrinale (in particolare su quello assai delicato della «peccaminosità del giustificato»).

Al di là dell'antico problema della centralità della dottrina della giustificazione, che può essere difesa e giustificata, sia pure nella consapevolezza della pluralità dei paradigmi soteriologici presenti nel Nuovo Testamento – la «dottrina della giustificazione» è «un» complesso dottrinale in grado di spiegare l'appropriazione

mariani. Dal rischio di abiurare i dogmi che stanno al cuore dell'identità cristiana non sono naturalmente immuni neppure i teologi cattolici – ed evidentemente, per alcuni, gli stessi organismi curiali custodi della verità – che potrebbero cadere anch'essi vittima degli anatemi conciliari del Tridentino!

¹⁴ Il saggio è ripreso da un prezioso volume sul profilo biblico (vetero e neotestamentario) della dottrina della giustificazione, su cui ci soffermeremo sommariamente in seguito. Si veda T. SÖDING (ed), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der 'Gemeinsamen Erklärung' von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund*, Freiburg - Basel - Wien 1999, pp. 27-63.

individuale della salvezza al fianco di altri – rilevanti sono i problemi e gli interrogativi che potrebbero venire rivolti all'approccio sistematico ed ecumenico.

Un consenso pieno esiste indubbiamente sui fondamenti cristologico e trinitario della giustificazione, sul *solo Cristo*, sulla gratuità della giustificazione, sul rapporto tra *solo verbo* e *sola fide*, sul ruolo dello Spirito nella trasformazione del rigenerato, sulla necessità delle opere, sulla duplice e contestuale natura di remissione dei peccati e di rinnovamento vitale, caratteristico dell'evento della giustificazione. Lo sforzo di Wilckens appare rivolto a rinsaldare ed a rinvigorire, attraverso un approfondito e duttile ricorso agli strumenti scientifici dell'esegesi i punti di consenso che emergono a partire dall'orizzonte neo-testamentario.

Alcuni problemi, che scaturiscono da specifiche sensibilità confessionali, emergono sul terreno amartologico: le serrate discussioni sul tema della «concupiscenza» non tengono conto del fatto che nell'orizzonte biblico, a differenza di quanto avviene nella tradizione agostiniana, quest'ultima ha sempre carattere peccaminoso. D'altro canto, l'interpretazione luterana di Rm 7 appare esegeticamente insostenibile e inadatta a fondare il *simul iustus et peccator*, in quanto l'apostolo, nel passo in oggetto, si riferisce manifestamente a coloro che ancora non hanno ricevuto il lavacro di rigenerazione del battesimo.

L'invito più generale del Wilckens – al di là della condivisione dell'assunto jüngeliano secondo cui la teologia scientifica, a differenza dei responsabili ecclesiali, non fa compromessi – è quello di valutare i risultati raggiunti non con freddezza, quanto con una simpatia e un sostegno alla causa dell'ecumenismo.

Ci soffermiamo brevemente sul significativo contributo offerto, in lingua italiana, dal teologo cattolico polacco Pawel Holc:¹⁵ la tesi di dottorato discussa presso la Pontificia Università Gregoriana dal giovane redentorista, allievo di Jared Wicks, è estremamente ricca dal punto di vista documentario e offre, oltre ad una ricostruzione complessiva del dialogo cattolico-luterano dal Concilio Vaticano II in avanti, un contributo alla preistoria della genesi della *GE*, a partire dalla pubblicazione in *Appendice* (pp. 377-389) del testo della *Feststellung des weitreichenden Konsenses in der Rechtfertigungs-*

¹⁵ P. HOLC, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999.

lehre. Si tratta del documento elaborato e utilizzato dalla Commissione congiunta cattolico-luterana per la terza fase del dialogo, come strumento di lavoro in vista della stesura di *Chiesa e giustificazione* (1993), allo scopo di esplicitare l'ampio consenso cattolico-luterano già raggiunto sulla dottrina della giustificazione: il testo venne alla luce nella seduta di Versailles dell'11 marzo 1988.

La sezione del volume dedicata alla *GE* (cap. V, pp. 315-372), inizia con una cronistoria della fase redazionale della *Dichiarazione congiunta*, cui fa seguito un'accurata analisi dello stesso documento, della struttura del «consenso differenziato» e delle implicazioni di quest'ultimo. Segue un'analisi fortemente critica del *Votum* dei teologi evangelici, che non trascura tuttavia di affrontare le critiche e obiezioni degli oppositori della *GE* in campo evangelico: non sono forse questi ultimi, ad iniziare da Dalferth, a misconoscere, in nome della difesa dell'identità confessionale luterana, la legittimità dell'uso di un diverso linguaggio da parte cattolica e a richiedere una uniformità dottrinale da parte di essa, che implicherebbe un'abiura del Tridentino?

L'analisi delle «risposte ufficiali» e dei protocolli aggiuntivi è ispirata all'esigenza di sottolineare la necessità di un dialogo ulteriore, che sia in grado di chiarire le questioni ancora aperte e approfondire le implicazioni ecclesiologiche e pastorali del consenso: la ricostruzione documentaria dello studioso cattolico si arresta al momento della sigla degli *Allegati* e del ribadimento del consenso (31 ottobre 1999).

Una posizione di chiara difesa della *GE* e del metodo e della struttura del «consenso differenziato» sul tema della giustificazione, si ritrova, da parte luterana, nel volume di André Birmelè, professore di ecumenismo all'Università di Strasburgo e collaboratore dell'Istituto di studi ecumenici del LWB.¹⁶

L'autore, che appare complessivamente preoccupato di contrastare ogni forma di deriva «neo-confessionalistica», sia sul versante luterano (il *Votum* dei teologi del gennaio 1998), sia su quello cattolico (esplicito è qui il riferimento alla risposta ufficiale di Roma del 25 giugno 1998), inizia con una scrupolosa ricostruzione della genesi e del processo redazionale della futura *GE* negli anni 1993-1997.

¹⁶ Cfr. A. BIRMELE, *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris - Genève 2000.

Anche se è possibile comprendere e talora condividere le ragioni politico-ecclesiali dell'opposizione al consenso da parte della teologia accademica tedesca – dal mancato coinvolgimento dei riformati e delle Chiese evangeliche unite, alla mancata ricezione, da parte delle istanze centrali del cattolicesimo, del documento tedesco sul superamento delle condanne dottrinali, alla difficoltà infine a ritenersi soddisfatti di un accordo sull'articolo capitale della fede che non implichi conseguenze immediate sul piano dell'ospitalità eucaristica e del ristabilimento della comunione tra le due famiglie confessionali – non altrettanto comprensibile appare il tentativo, intrapreso da un gruppo di teologi, sostenuti dalla partigiana redattrice della «FAZ», Heike Schmoll, di cancellare o tacciare di insignificanza gli esiti di un trentennio di dialogo ecumenico.¹⁷

Gli estensori della *GE* non si sono limitati, come avvenne con il documento statunitense del 1983, *Justification by faith* (*Giustificazione per fede*), alla illustrazione, sia pure imperfetta, del messaggio biblico sulla giustificazione e di formulazioni comuni sui fondamenti cristologici e pneumatologici del consenso, ma sono entrati nel merito dei sette ambiti tematici, che hanno dato luogo ad anatemi nel corso del XVI secolo producendo un effetto divisivo tra le confessioni: la concezione imputativa o trasformativa della giustificazione, la peccaminosità del giustificato, il *sola fide*, la «certezza della salvezza», il ruolo delle opere nell'accrescimento dello stato di grazia del rigenerato, il concetto di merito, il giudizio sulle opere e infine la dialettica tra legge e vangelo. Le parti hanno ritenuto opportuno affermare qualcosa di comune su ciascuno di questi temi controversi; hanno così ritrovato una superiore sintesi, più o meno generica e riuscita, a partire da cui diviene in seguito possibile recuperare la specifica sensibilità linguistica e le specifiche accentuazioni confessionali dei *partners* del dialogo. Un «consenso differenziato» non implica affatto, come sostenuto dai teologi del

¹⁷ Birmelé sottolinea giustamente il fatto che l'intransigenza anti-ecumenica del *Votum*, e le intemperanze di Wallmann, avrebbero finito per suscitare riserve e cautele da parte dello stesso Jüngel e di tutti i teologi accademici esperti di ecumene, che avevano a suo tempo approvato il documento del 1986 e si erano comunque mostrati favorevoli al superamento delle condanne di parte luterana in materia di giustificazione, ammesso che esistano effettivamente e siano ancora in vigore. Da questa svolta moderata, sarebbero scaturiti i *Gutachten* (parere dottrinale) della Facoltà teologica evangelica di Tübinga e si sarebbero successivamente concretizzate le decisioni sinodali delle chiese evangeliche tedesche, favorevoli al superamento delle condanne.

dissenso, la rinuncia o la ritrattazione del dogma tridentino o della dottrina della giustificazione degli *Scritti confessionali*. Nella *GE* le asserzioni specifiche delle due confessioni non contraddicono tuttavia nel contenuto quelle dell'interlocutore: diviene pertanto possibile il superamento delle condanne dottrinali del passato, che non si applicano più alle posizioni espresse nella dichiarazione di consenso.

L'autore, che polemizza duramente con la risposta cattolica, ispirata a un fraintendimento della natura del «consenso differenziato», ha dovuto, nelle pagine conclusive della sua trattazione, prendere atto con un certo stupore dell'ulteriore processo che ha condotto, grazie all'impegno risoluto e personale del card. Ratzinger, alla stesura dei documenti esplicativi, alla cerimonia di Augsburg, nonché della positiva accoglienza tributata all'*Allegato* da parte di Jüngel e Dalferth.¹⁸

Dal punto di vista dei fautori della *GE*, infatti, l'*Allegato* non aggiunge nulla, sul piano sostanziale e contenutistico, ai risultati già acquisiti dal testo del 1997 e peraltro già presenti nei dialoghi precedenti: l'esplicita menzione del *sola fide*, qualche progresso sul delicato capitolo della «peccaminosità del giustificato», oltre a un maggiore rispetto e a una diversa sensibilità diplomatica nei confronti del consenso sinodale luterano, costituiscono novità che non devono essere sopravvalutate.

Andrè Birmelé plaude, nel quarto capitolo del suo lavoro, ad una concezione dell'articolo fondamentale, che eviti di trasformarlo in una sorta di «rasoio di Ockham» nei confronti degli specifici usi e tradizioni confessionali, sviluppatesi nel corso della storia: la funzione criteriologica va inoltre situata e attivata nel contesto della fede vissuta della chiesa e non applicata astrattamente dall'esterno. Non saremmo affatto in presenza di un principio materiale da cui dedurre l'architettura delle verità di fede e degli asserti teologici, quanto di una istanza critica cui è possibile e talvolta necessario fare ricorso: l'essenziale, per i luterani, è che tutto ciò che i *partners* ecumenici, cattolici ed ortodossi, ritengono essenziale al fine della mediazione della salvezza (ministero nella forma dell'episcopato storico, primato petrino e così via) non contraddica in modo evidente

¹⁸ Birmelé ricorda opportunamente, come da noi fatto in precedenza, che l'opposizione al «consenso», in campo evangelico, è proseguita nel corso del 1999, con nuovi appelli da parte dei teologi intransigenti guidati da Wilfried Härle e Albrecht Beutel e con la richiesta di sottoporre i testi esplicativi (*GOF* e *Allegato*) a un nuovo processo di ricezione sinodale.

l'articolo della giustificazione, che diviene pertanto una «regola» imprescindibile del dialogo teologico ed ecumenico. In tal senso, si può proporre un suo accostamento al dogma trinitario e cristologico, nell'uso analogico, che di esso si fa frequentemente e che si esplica a livello ecclesiologico e di antropologia teologica.

Birmelè non si nasconde la difficoltà del dialogo con i cattolici, fondato finora sull'esteso ricorso al principio della «gerarchia delle verità», introdotto dal Vaticano II ed interpretato in termini progressivamente sempre più restrittivi, nel corso degli ultimi decenni dal magistero dottrinale cattolico, dal documento *Mysterium fidei* della CDF (1973), sino alla recentissima, e ancora non pubblicata al momento dell'uscita del libro di Birmelè, dichiarazione *Dominus Iesus* (6 agosto 2000).

Si può a ragione sostenere, da Rahner in avanti, che anche dal punto di vista cattolico esista una gerarchia contenutistica delle verità di fede, anche indipendentemente dall'insegnamento conciliare: ciò non impedisce che tutte le verità rivelate, implicitamente o esplicitamente, ovvero connesse indissolubilmente alla rivelazione e proposte dal magistero infallibile, nel campo della fede e dei costumi, debbano essere credute con il medesimo ossequio (dalla mariologia, all'etica sessuale, alla legittimità dei Concili ecumenici sino ai dogmi cristologico e trinitario). Ogni forma di «consenso differenziato», che intervenga sul piano dottrinale, tra la chiesa cattolica e le altre chiese e «comunità ecclesiali» – deve e dovrà tener conto di questo dato essenziale: l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* e la *hierarchia veritatum* configurano due modelli simili, ma non identici di strutturazione degli asseriti dogmatici e dell'edificio della teologia sul piano criteriologico.¹⁹

Nel corso del 1999, sono stati pubblicati in Germania, a cura del teologo cattolico tubinghese Bernd Jochen Hilberath e di Wolfhart Pannenberg, gli atti del convegno tenutosi a Tutzing il 24 e 25 aprile 1998, sotto gli auspici dell'Accademia evangelica e dell'Accademia cattolica bavarese.²⁰

¹⁹ Non ci soffermiamo specificamente sul capitolo V, in cui Birmelè tratta il controverso tema della «differenza fondamentale», che costituisce uno dei temi caratteristici della sua riflessione ecumenica, non solo in riferimento al dialogo cattolico-luterano. Tale «differenza» non può e non dev'essere necessariamente contrapposta all'esistenza di un «consenso differenziato» su temi particolari, e non esclude una forma di comunione ecclesiale, fondata sul principio della «diversità riconciliata».

²⁰ B.J. HILBERATH - W. PANNENBERG (edd), *Zur Zukunft der Ökumene. Die 'Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre'*, Regensburg 1999. Non ci soffermiamo sui saggi di

I relatori, da Reinhard Frieling a Otto Hermann Pesch, erano accomunati da un atteggiamento di sostanziale favore nei confronti della *GE* e del «consenso» cattolico-luterano sulla giustificazione e dall'intento di fuoriuscire da un dibattito sterile che tenda a ricadere nei vicoli ciechi della teologia controversistica del passato. Significativo è soprattutto il fatto che tra gli interventi abbiano trovato spazio, oltre alle voci dei teologi, le riflessioni di due significativi esponenti dei «vertici ecclesiali», che si interrogano sugli effetti concreti del consenso, a livello ecumenico e «pastorale»: il vescovo cattolico di Würzburg, Paul Werner Scheele (pp. 129-146) e il responsabile dei rapporti con i cattolici della VELKD, Hans Christian Knuth (pp. 147-163), che approfondisce i termini di un possibile percorso che conduca dal «consenso» sulla giustificazione sino all'intercomunione.

Reinhard Frieling (pp. 9-23) evidenzia il ruolo decisivo, al fine di una comprensione reciproca, svolto da un'ermeneutica che traduca gli asserti dottrinali, caratteristici di una confessione, nel linguaggio dell'altra: la *GE* è stata capace, a differenza dei testi di consenso, informalmente scaturiti dai *Colloqui di religione* cattolico-luterani del Cinquecento (1530-1541), di muovere da ciò che unisce le chiese, sfide pastorali incluse, anziché da quanto divide. Qui risiede l'indubbio merito di un «consenso differenziato» e di un modello di unità tra le chiese, quale quello di «diversità riconciliata».

Mentre Harald Wagner ricostruisce il periplo del dialogo cattolico-luterano sulla giustificazione dal *Rapporto di Malta* alla definitiva stesura della *GE* (pp. 58-69), una sintesi del *Theologen-Streit*, ancora in pieno svolgimento, è affidata a Christoph Schwöbel (pp. 100-128), che, soprattutto a partire dalla *Nota* romana, rileva, oltre alla necessità di proseguire il dialogo, il persistere di una «differenza fondamentale» tra cattolici e luterani in merito all'alternativa tra l'ontologia relazionale e quella di impianto scolastico tradizionale.

Otto Herrmann Pesch (pp. 24-57), offre un prezioso contributo sul piano della contestualizzazione degli anatemi dottrinali del Tridentino: al di là del fissismo dottrinale, che sembra emergere dalla risposta cattolica, nessuno potrebbe oggi seriamente ignorare

Pannenberg e di Hilberath, perché abbiamo già dato conto delle posizioni di questi autori nel contesto dell'esposizione delle critiche mosse nei confronti delle posizioni di Jüngel.

i condizionamenti storici e i limiti, cui si trovarono soggetti i padri di Trento nella loro conoscenza diretta dell'opera dei Riformatori. Di qui la difficoltà, da tutti riconosciuta, di ritrovare e localizzare in Lutero e negli *Scritti confessionali*, le proposizioni o comunque le dottrine rigettate nel 1547. Al di là di questo, la teologia cattolica dei primi decenni del Cinquecento manifesta, da Contarini, a Pole, Morone e Seripando, una grande apertura nei confronti del nucleo genuinamente evangelico e teocentrico della «scoperta riformatrice» di Lutero: una ricchezza che non andrebbe del tutto persa neppure nelle formule della *Cum hoc tempore*. La teologia cattolica del nostro tempo non si sente più vincolata, nel descrivere l'evento della giustificazione, ai concetti scolastici del passato, ad iniziare da quelli di «grazia creata», «giustizia inerente» e *habitus* quanto invece lo appaiono i teologi evangelici «ortodossi», nei confronti del lessico e delle dottrine, utilizzate da Lutero e dagli *Scritti confessionali*.

Il libro, già citato, curato da Thomas Söding, costituisce indubbiamente il più stimolante contributo offerto dagli esegeti cattolici ed evangelici al dibattito sulla *GE*.²¹ Nell'intera discussione il ruolo della scienza biblica è infatti apparso marginale, come se esistesse una sordità e incomunicabilità reciproca tra gli storici del dogma, gli ecumenisti e i sistematici nei confronti dei risultati conseguiti dalla ricerca biblica nel corso degli ultimi decenni.

Nei momenti più accesi dello *Streit*, ci siamo spesso trovati di fronte ad un profilo dei problemi, che rinvia, senza alcuna discontinuità, al contesto ed ai dibattiti del XVI secolo, come se non fosse evidente lo iato, esistente tra Paolo e Lutero e tra Paolo e il tempo presente.

Al di là dei meriti storici della «scoperta riformatrice» nel riproporre l'essenza originaria del vangelo, sappiamo oggi che il contesto dell'ebraismo della diaspora era ben diverso da quello della polemica contro il Papato e la Scolastica tardo-medievali: l'esegesi contemporanea ci insegna che, dal punto di vista paolino,

²¹ T. SÖDING, *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre?*. Il volume è apparso dopo la sigla del «consenso». I contributi sul merito della teologia paolina e sul suo trovare corrispondenza nei testi del dialogo cattolico-luterano sino alla *GE* sono stati affidati a prestigiosi esegeti del Nuovo Testamento, cattolici (Karl Kertelge, Michael Theobald e lo stesso Thomas Söding) ed evangelici (Hans Hübner, Ulrich Wilckens e Karl Wilhelm Niebuhr), provenienti da diverse Facoltà. Il veterotestamentarista Frank-Lothar Hossfeld ha esplorato il contesto biblico (soprattutto in riferimento ai Salmi), in cui emergono in tutta evidenza i temi della giustizia e della misericordia divina.

la «concupiscenza» è sempre peccato, anche se la lettura luterana di Rm 7, riferita al cristiano battezzato, che ha condotto alla dottrina del *simul iustus et peccator* appare filologicamente insostenibile. Dopo la svolta esegetica di Ernst Käsemann, sappiamo che la giustizia di Dio non è solo un dono, ma anche una potenza che trasforma l'esistenza: appare così problematico introdurre una netta cesura tra «giustificazione» (imputativa) e «santificazione», come avvenne nella teologia degli *Scritti confessionali*. Siamo in presenza di un cambio di paradigma esegetico ormai irreversibile, che scaturisce dal conoscenza del *Sitz im Leben* dei testi pervenutici. Appare in crisi, al tempo stesso, una lettura unilateralmente esistenziale ed intimistica della salvezza cristiana, erede del filone bultmanniano, così come una interpretazione in senso unilateralmente «legalistico» della tradizione «giudaica» dell'epoca di Gesù e dei rabbini.

Un problema più generale è quello che concerne il ruolo svolto dal messaggio della giustificazione nell'ambito della teologia paolina, le sue radici veterotestamentarie e la sua normatività criteriologica, nel più vasto contesto della soteriologia biblica: il saggio conclusivo del curatore delinea, nel contesto delle «soteriologie» neo-testamentarie, la funzione criteriologica del messaggio della giustificazione per fede.

Il volume riflette nell'insieme le posizioni moderatamente conservatrici della teologia accademica tedesca, evangelica e cattolica: pur dando conto delle acquisizioni della ricerca anglosassone degli ultimi decenni, gli autori si sforzano di evidenziare l'imprescindibilità di una teologia biblica della giustificazione. Le conclusioni riflettono il carattere composito del volume e interrogano a fondo i partecipanti allo *Streit* sulla giustificazione, in merito alla fondatezza di alcune tra le contrapposizioni dottrinali più acute della discussione.

Una riflessione sui fondamenti biblici della giustificazione, aperta all'esigenza di una rinnovata interpretazione e traduzione dell'evento della salvezza nel presente è stata offerta dal biblista metodista tedesco Walter Klaiber, già autore in passato di una pregevole dissertazione tubinghesa su *Giustificazione e comunità*.²² L'autore è intimamente persuaso che esista oggi una convergenza

²² Cfr. W. KLAIBER, *Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute*, Göttingen 2000. Si veda anche la dissertazione dottorale dell'autore: W. KLAIBER, *Rechtfertigung und Gemeinde*, Göttingen 1978.

di fondo tra esegeti luterani e cattolici, nonostante l'emergere, soprattutto in ambito anglosassone, degli interrogativi critici rivolti all'interpretazione tradizionale della teologia paolina su cui ci siamo già in precedenza soffermati: in ogni caso, è scontato che «una nuova comprensione dei fondamenti biblici del messaggio della giustificazione giova anche all'attualità del suo annuncio» (p. 11). Il merito dell'opera consiste nell'esplorazione complessiva dell'Antico e del Nuovo Testamento, inclusi i modelli neo-testamentari che contrastano o comunque si discostano dalla classica concezione paolina della giustificazione (Giacomo, Matteo, Giovanni): a ciò si affianca il tentativo di descrivere e caratterizzare i due distinti profili della giustificazione emersi storicamente in Occidente – Klaiber sottolinea a ragione il prevalere nell'Oriente cristiano del lessico trasformativo della «divinizzazione» e della «partecipazione alla natura divina». I due modelli richiamati si identificano rispettivamente con quello imputativo di matrice «agostiniana» e «luterana» e quello trasformativo «tomista». Entrambe queste visioni convergono sul monoenergismo della «grazia», mentre si differenziano in riferimento al profilo fiduciale o attivo della fede, nonché sui temi della cooperazione, della meritorietà delle opere e sulla externalità della salvezza (*extra nos*). Lutero non ha mai inteso, in piena fedeltà all'insegnamento della Scrittura, dissociare tra loro giustificazione e santificazione, sottolineando anzi, nell'orizzonte della potenza del Vangelo, l'unità tra «dichiarare giusto» e «render giusto»: una lezione alla quale, con tutti i suoi meriti e i suoi sforzi, la successiva ortodossia veteroprotestante da Melantone in avanti, non ha saputo serbarsi fedele (una riscoperta della forza sanante della grazia deve essere invece attribuita a John Wesley e alla tradizione metodista).

Nella sua esigenza di una attualizzazione della giustificazione, Klaiber sottolinea con forza la dimensione di mediazione ecclesiale della grazia giustificante, al pari delle dimensioni socio-politica e missionaria della giustizia che Dio dona all'uomo in Cristo: ne scaturisce una proposta originale ed equilibrata che interroga in profondità dall'esterno – l'orizzonte biblico e la tradizione metodista – le due tradizioni confessionali (luterana e cattolica) impegnate in un dialogo faticoso e difficile.

Un profilo più dichiaratamente pastorale, diretto alle comunità ed alla catechesi, anche se non privo di interesse sul versante dell'attualizzazione e della ricezione del «consenso», a livello di

base, ha un altro volume di presentazione della *GE*, curato tra gli altri da Peter Lünig, affermato studioso del dialogo cattolico-anglicano sulla giustificazione (*ARCIC*), ora ricercatore dello *Johann Adam-Möhler Institut*: un personaggio che, dalle colonne della rivista cattolica «Una Sancta», ha offerto significativi contributi nel corso dell'intera discussione sulla *GE*.²³ In questo agile volumetto vengono riproposti i documenti ufficiali, accompagnati da una riflessione storica sulle condanne dottrinali, una ricostruzione del dialogo ecumenico cattolico-luterano nel suo sviluppo storico e una riflessione sull'attualizzazione della «dottrina della giustificazione» nell'odierno contesto culturale.²⁴

Anche alcuni tra gli avversari del «consenso» hanno ritenuto opportuno raccogliere o rielaborare, i propri interventi più significativi del biennio 1997-1999 in forma di volume, allo scopo di conferire uno spessore e un profilo «storico» alla propria opposizione. L'opera del teologo gottingese Jörg Baur, già strenuo oppositore del documento sulle condanne dottrinali e che, nella sua determinazione polemica, si è spinto a predicare il 31 ottobre 1999 nella chiesa di Sankt Jacob ad Augsburg contro il consenso, appare non priva di ironia e testimonia comunque l'adamantina coerenza di quanti ritengono privo di sbocco, a causa di una «differenza fondamentale» tra le parti sul piano dell'antropologia teologica, il dialogo dottrinale luterano-cattolico.²⁵ Il superamento delle con-

²³ Si veda P. LÜNING - R. MIGGELBRINK - H.J. URBAN - J. WANKE, *Gerechtfertigt durch Gott-Die gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe*, Bonn 1999.

²⁴ Si tratta di una indiscussa esigenza che è stata più volte richiamata da tutti i partecipanti alla discussione e dagli stessi documenti ufficiali (la *GE*, la *GOF*, le prese di posizione vaticana e del LWB) in contrapposizione ad una riproposizione in termini immutati e «filologici» delle controversie del XVI secolo. Non è possibile tuttavia sottrarsi alla sensazione che alle spalle del *Leitmotiv* dell'«attualizzazione» si celino spinte e intenti di segno assai diverso, animate da una diversa sensibilità filosofica e ideologica: dall'esigenza di una traduzione in termini «politici» e collettivi della giustizia di Dio in Cristo, all'adeguamento agli stereotipi di una cultura che disconosce i concetti correlati di colpa e di misericordia, sino al recupero di una dimensione teocentrica e cristocentrica della salvezza in contrapposizione al primato del «fare» e della «tecnica». Sul versante di una riproposizione articolata dell'attualità della giustificazione e di una chiara definizione della posta in gioco, al di là di un immediato rapporto con i tecnicismi del dibattito degli anni 1997-1999, si segnala la raccolta di saggi (risalenti agli anni 1990-1998) di M. BEINTKER, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen*, Tübingen 1998.

²⁵ J. BAUR, *Frei durch Rechtfertigung. Vorträge anlässlich der römisch-katholisch/lutherischen GE*, Tübingen 1999. Si veda il testo della predica di Baur per la festa della Riforma, tenuta ad Augsburg il 31 ottobre 1999, in *epd-Dokumentation*, Nr. 52-99, pp. 72-74.

danne non sarebbe ancora avvenuto, neppure con la *GE*, e ciò appare evidente in più punti del testo. Baur (pp. 66-79) è anche disposto a riconoscere che la concezione della salvezza esposta in *GE* 15-17 è genuinamente biblica nella misura in cui accoglie il *sola gratia*, il *solo Christo* e di fatto anche il *sola fide*: essa può essere tuttavia interpretata in modo da ricondurla nell'alveo della concezione «trasformativa» della salvezza, tipica di Trento, come del resto può essere intesa in un senso luterano ortodosso. In sintesi, ciò che Baur non ritrova comunque in *GE* – e neppure nei testi esplicativi – è l'enfasi sull'eternalità della salvezza (*extra nos*), la chiara distinzione tra «giustificazione» e «santificazione» e il conseguente rigetto di ogni forma di sinergismo.

Nel ricostruire la «preistoria» della *GE*, dal *Rapporto di Malta* in poi, rispetto alle intransigenti posizioni espresse del decennio precedente, Baur appare ora più attento e cauto nel valutare i risultati del dialogo americano – esiste effettivamente un consenso sui fondamenti cristologici e staurologici della dottrina della giustificazione – e la stessa storia della ricezione di *Lehrverurteilungen-kirchentrennend* (1986), un documento che non ha mai inteso esplicitare in positivo una comprensione comune della giustificazione e che si è spinto ben più innanzi di *GE* nel riconoscimento della funzione criteriologica della giustificazione. Siamo qui di fronte ad una accorta strategia, tesa ad evidenziare con sottigliezza e con una certa acutezza le aporie e le contraddizioni, insite nella *GE* ed i limiti che la caratterizzano nei confronti dei testi precedenti. Scopriamo pertanto con stupore che proprio colui che aveva «decostruito» con animosità sino all'ultima virgola il documento tedesco del 1986, avrebbe preferito una ricezione di quest'ultimo da parte romana negli anni successivi al 1994, al «diversivo» costituito dall'iniziativa della stesura e del processo di ricezione della *Dichiarazione congiunta*.²⁶

²⁶ Una ricostruzione analitica della ricezione di *LVI*, da parte cattolica ed evangelica, e una analisi delle risposte della Conferenza episcopale tedesca (DBK), della AKf e della EKD è ora disponibile in W. PANNENBERG - T. SCHNEIDER, *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*, IV: *Antworten auf kirchliche Stellungnahmen*, Freiburg - Göttingen 1994.

Appendice II

Breve cronologia ragionata degli eventi principali dello «Streit» sulla GE

- 1988 (Versailles-Parigi). La Commissione della terza fase del dialogo internazionale cattolico-luterano elabora un documento interno di lavoro per esplicitare il «vasto» consenso sulla dottrina della giustificazione, raggiunto dalle parti, in vista della redazione di «Chiesa e giustificazione».
- 1992-1993. Da ambienti del luteranesimo statunitense (ELCA) giunge all'Alleanza luterana mondiale di Ginevra la proposta di un documento sintetico dei dialoghi sulla giustificazione. La proposta trova accoglienza a Roma da parte del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (PCPUC).
- Giugno 1994. Prima stesura, non ancora ufficiale, della *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione (GE)*.
- 1995-1997. Redazione della *GE*. Le bozze preliminari del testo, su esplicita indicazione del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità tra i Cristiani (PCPUC) e dell'Alleanza luterana mondiale (LWB), vengono tenute segrete e vengono trasmesse da Ginevra alle chiese membro, con lettera allegata del segretario generale del LWB Noko il 30 gennaio 1995 (risponderanno solo 26 chiese su 122). L'unica chiesa ad aver discusso apertamente del testo, e una tra le poche a presentare numerose osservazioni ed emendamenti, sarà la Chiesa luterana finnica, che contravvenendo al divieto, deciderà di tradurre e pubblicare la prima bozza del documento.
- 3-7 giugno 1996. A partire dalle osservazioni pervenute da parte luterana e cattolica il testo viene sottoposto ad una prima revisione ad opera di una commissione mista riunita a Würzburg (Germania). Tale stesura diverrà nota come *Würzburg I*.

Fine settembre 1996. Il Consiglio del LWB decide di sottoporre il testo ad un ulteriore miglioramento e di introdurre ulteriori emendamenti.

18.1.1997. Würzburg, seconda riunione ristretta del comitato redazionale, e stesura definitiva della *GE*, nota come *Würzburg II*. Vi partecipano i cattolici K. J. Becker, P.W. Scheele, L. Ullrich, J. Wicks e H.A. Raem e i luterani T. Dieter, E. Huovinen, H. Meyer, M. Root, D. Wendebourg e E.L. Brand. Vengono accolti alcuni emendamenti della Congregazione sulla dottrina della fede (CDF) e della Chiesa luterana finnica, oltre ad alcune, ma non tutte, le osservazioni dei luterani tedeschi (VELKD e Arnoldshainer Konferenz). La giustificazione per tutti «è un criterio irrinunciabile che orienta continuamente a Cristo tutta la dottrina e la prassi della chiesa» (*GE* 18). I cattolici tuttavia si sentono vincolati a «diversi criteri».

27.2.1997. Il segretario generale del LWB, Noko, invia alle 122 chiese affiliate una lettera in cui sollecita una presa di posizione formale nei confronti della *GE*. Il quesito è formulato nel modo seguente: «Accetta la vostra chiesa i risultati raggiunti nel paragrafo 40 e 41 della *Dichiarazione congiunta* sulla giustificazione ...». Si tratta in sostanza di confermare, oltre alla inefficacia delle condanne del XVI secolo, relative alla giustificazione per fede, l'esistenza di «un consenso su verità fondamentali».

4.6.1997. Riunione del Comitato nazionale tedesco dell'Alleanza luterana mondiale (DNK-LWB) in cui viene formulata una prima ipotesi di risposta affermativa da inviare a Ginevra. Il progetto di deliberazione sinodale elaborato in tale sede – che afferma l'esistenza del consenso su «verità fondamentali della giustificazione» in *GE* e il superamento delle condanne dottrinali nei confronti della chiesa cattolica – viene trasmesso a tutte le chiese regionali tedesche, in vista delle riunioni sinodali che dovranno pronunciarsi a proposito del consenso. Si tratta di una bozza, non vincolante, che verrà poi modificata in seguito alle pressioni dei teologi e non sarà del resto recepita, neppure nella sua ultima versione, da tutte le chiese territoriali.

Marzo 1997 (e mesi successivi): inizia ufficiosamente a diffondersi in Germania il testo della *GE*.

2.7.1997. Eberhard Jüngel,¹ in una lettera riservata indirizzata al cancelliere dell'EKU, Hüffmeier e, per conoscenza, al vescovo Horst Hirschler, presidente della VELKD, avanza, in qualità di presidente del *Consesso teologico* dell'EKU (Chiesa evangelica dell'Unione), riserve sulla versione definitiva della *GE* e richiede espressamente una modifica del progetto di deliberazione sinodale del 4 giugno.

8-16 luglio 1997. Hong-Kong: IX Assemblea generale dell'Alleanza luterana mondiale. Alla presenza del card. Edward Idris Cassidy, presidente del PCPUC e latore di un messaggio del Papa, ha luogo la divulgazione del testo di *GE* e la distribuzione ai delegati di un esteso *Commento* alla *Dichiarazione congiunta* redatto dall'Istituto ecumenico di Strasburgo (il centro studi teologico del LWB) illustrante le modalità ed il significato del consenso. Il testo del *Commento* resterà tuttavia sostanzialmente estraneo al dibattito per alcuni mesi.

19.8.1997. La Chiesa evangelico-luterana degli Stati Uniti (ELCA), che rappresenta più di 5 milioni di luterani statunitensi (il 62% dei luterani americani) ratifica il consenso, con grande anticipo sulla scadenza fissata da Ginevra e nei termini ampi previsti da *GE* 40. Una netta ostilità nei confronti di qualsiasi compromesso dottrinale con i cattolici, verrà come sempre ribadita, all'esterno del LWB, dai luterani tradizionalisti della Chiesa luterana-Sinodo del Missouri (3.000.000 di fedeli circa).

4.9.1997. Presa di posizione ufficiale da parte del *Theologischer Ausschluß* (Consesso teologico) della AKf, l'organismo che raggruppa alcune chiese luterane, riformate e unite, affiliate alla EKD, ma non alla VELKD, riguardante la *GE* e lo strumento di ratifica.

Fine settembre 1997. Incontro a Lipsia tra i teologi delle Facoltà evangeliche ed i responsabili ecclesiali. Viene siglato un fragile

¹ Il ruolo svolto da Eberhard Jüngel nell'intero dibattito può essere ora appieno valutato anche dal lettore italiano dopo la recentissima pubblicazione nella nostra lingua di E. JÜNGEL, *Il Vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, Brescia 2000 (ed. orig. ted. *Das Evangelium*, Tübingen 1998). Si tratta di un volume uscito nei mesi più accesi della discussione sulla *GE*, ma di grande profondità speculativa, in cui l'autore espone in forma analitica la propria «teologia della giustificazione».

compromesso fondato su una proposta alternativa ed emendata di deliberazione sinodale, la cui adozione sarebbe da raccomandare alle chiese luterane tedesche.

26.9.1997. La «FAZ» pubblica un articolo assai critico di Ingolf Ulrich Dalferth, tedesco e professore ordinario di teologia sistematica all'Università di Zurigo, in cui, oltre ad esprimere scetticismo per il clima di euforia ecumenica registrato ad Hong Kong si denuncia l'assenza in *GE* di un effettivo consenso. Neppure il superamento delle condanne costituirebbe una novità perchè già presente nel documento *Lehrverurteilungen-kirchentrennend* (1986). La dottrina della giustificazione di *GE* sarebbe «preriformatrice»: il *sola gratia* non è infatti interpretato alla luce del *sola fide* e del *solo verbo*. La funzione criteriologica della giustificazione per fede è inoltre assente dall'ultima versione del «consenso» in riferimento al cattolicesimo (*GE* 18). Le chiese luterane, prive ormai del rapporto con lo Stato, si starebbero clericalizzando e assimilando sempre più ai *partners* cattolici e agli anglicani. Il teologo tedesco sferra un duro attacco ai professionisti dell'ecumene e alla loro teologia: inizia – finalmente secondo Dalferth – la discussione pubblica sul *consensus*.

Settembre 1997. Eberhard Jüngel, professore a Tübingen, interviene nel dibattito su *GE* 18 per chiedere che sia fatta chiarezza sulla «funzione criteriologica dell'articolo sulla giustificazione». Il suo bersaglio critico è un contributo conciliante di Walter Kasper, teologo cattolico e vescovo di Rottenburg-Stoccarda (successivamente diverrà cardinale, segretario e presidente del PCPUC), in cui si affermava che, anche nell'ultima versione di *GE*, la giustificazione resta un «criterio imprescindibile» anche per i cattolici.

15.10.1997. Presa di posizione della presidenza della AKf, che sottolinea la problematicità dell'espressione «consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione» se riferita allo stadio attuale del dialogo ecumenico con i cattolici. Si rischierebbe in tal modo di incrinare la «comunione» interna all'EKD e alla *Concordia di Leuenberg* a livello europeo tra luterani e riformati.

19.10.1997. Sinodo della VELKD a Kühlungsborn. Il vescovo-presidente Horst Hirschler illustra il «progetto di deliberazione» sinodale, significativamente modificato dopo il confronto con i teologi accademici, d'intesa con la EKD e la *Arnoldshainer Konferenz* (Chiese unite) e ultimato appena il giorno precedente. Resta il superamento delle condanne, ma scompare l'espressione: «consenso su verità fondamentali», che viene sostituito dal più vago riferimento ad «accordi» (*Übereinstimmungen*). La *GE* sarebbe un «buon fondamento» per la prosecuzione del dialogo, un passo importante in direzione di una «approfondita comunione» tra le chiese. Hirschler afferma chiaramente: «dobbiamo esprimere un consenso alla *GE*, senza tacere in alcun modo, dove stanno i nostri mal di stomaco». Il rapporto di consequenzialità, reintrodotta nello schema di deliberazione, tra le convergenze riscontrate ed il superamento delle condanne lascia comunque insoddisfatto il fronte del dissenso.

Ottobre 1997. Dura risposta all'articolo di Dalferth da parte dello *staff* dei teologi dell'Istituto ecumenico del LWB a Strasburgo, che verrà attribuita al tedesco Theo Dieter.

30.10.1997. Replica di Eberhard Jüngel alle osservazioni di Dieter sul modo di concepire la funzione criteriologica della giustificazione, illustrata dal teologo tubinghese nella replica a Kasper.

31.10.1997. Replica a tutto campo di Ingolf Dalferth, che chiude la prima fase della polemica.

2.11.1997. Riunione del Sinodo dell'EKD a Wetzlar. Inatteso intervento da parte di Eberhard Jüngel nella disussione sulla *GE*. Nonostante la sua inadeguatezza nell'evidenziare una comprensione ecumenica sullo *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, la *GE* rappresenta un «primo passo», anche se non quello decisivo, nella giusta direzione. Per quanto riguarda il superamento delle «presunte» condanne degli scritti confessionali luterani, il problema non si porrebbe neppure per la maggior parte delle chiese territoriali tedesche. L'unica condanna, espressamente rivolta nei confronti della chiesa cattolica, che riguarda la funzione delle opere nell'accrescimento della grazia, si trova infatti nella *Solida Declaratio* (*SD* IV, 35), che non è più riconosciuta quale scritto confessionale da un buon numero di chiese evangeliche tedesche.

- 1.12.1997. Riunione del Sinodo della Chiesa evangelico-luterana in Baviera (una delle maggiori: 2.603.000 fedeli). La *GE* viene ratificata all'unanimità ed incondizionatamente senza un vero dibattito (respinta anche la formula di Hirschler). I luterani bavaresi rifiutano la formula compromissoria predisposta del DNK-LWB, e affermano apertamente l'esistenza del «consenso su verità fondamentali», conformemente a quanto affermato in *GE* 40 e 41. Si tratta di una decisione che susciterà aspre polemiche procedurali e contribuirà a radicalizzare l'opposizione alla *GE* all'interno delle Facoltà teologiche evangeliche dell'intera area germanofona.
- 4.12.1997. La Facoltà teologica evangelica di Tübingen conferisce, con una solenne cerimonia, il dottorato *honoris causa* al suo antico docente e maestro Gerhard Ebeling (1912-2001). In colloqui riservati a margine dell'incontro, si inizia a progettare un documento degli accademici contro la *GE*.
- 12.1.1998. La *epd-Dokumentation* (Francoforte) riprende e pubblica una serie di importanti contributi dei più significativi teologi evangelici tedeschi, scritti tra novembre e dicembre, insieme al testo del *Commento* strasburghese a *GE*. Si segnalano gli interventi di Eilert Herms, che invita i sinodi a «fare chiarezza» e a reagire costruttivamente, di Reinhard Schwarz, custode geloso dell'ortodossia luterana sul piano storico-dogmatico, contrario alla «ricezione» perchè svaluterebbe la dottrina della giustificazione e altererebbe lo *status* confessionale delle chiese luterane. Dorothea Wendebourg, già membro della commissione redazionale di *GE* palesa una critica feroce delle variazioni apportate a *GE* 18 in Würzburg II. Wilfried Härle, professore di sistematica a Heidelberg, ritiene invece che la *GE* costituisca una occasione preziosa da non sprecare e si esprime a favore di un «sì differenziato», che escluda tuttavia il riconoscimento del «consenso su verità fondamentali»: egli resterà fedele alla sua posizione anche nel sottoscrivere l'appello dei 158. In seguito assumerà invece un atteggiamento di dura opposizione nei confronti della *Dichiarazione comune (GOF)* e dell'*Allegato (Anhang)*.
- 27.1.1998. Viene inviato ai vescovi ed ai componenti dei Sinodi di DNK-LWB un documento, sottoscritto da ben 141 teologi (diventeranno in seguito 158), in cui si invitano apertamente

tutti i responsabili ecclesiali a respingere la *GE* nella sua attuale stesura o comunque a riaffermare la non esistenza di un «consenso». Nella *GE* non sarebbe stata raggiunta alcuna concordia su molti tra i punti tradizionalmente controversi nell'insegnamento delle due confessioni sulla giustificazione (*solo verbo*, fede come *certitudo salutis*, peccaminosità del giustificato, significato delle opere buone per la salvezza e soprattutto funzione criteriologica della dottrina della giustificazione nella vita e nella dottrina ecclesiale). Insufficiente sarebbe anche il grado di consenso e di comprensione della distinzione luterana Legge-Evangelo. La *GE*, che si proporrebbe inaccettabilmente come *norma normans* in riferimento alla dottrina sulla giustificazione degli scritti confessionali luterani (ruolo riservato alla Scrittura), mette inoltre in pericolo la comunione raggiunta dai luterani con le altre chiese evangeliche tedesche nonché, a livello europeo, con Valdesi, Anglicani ed Hussiti nel seno della *Comunione di Leuenberg*. La *GE* non avrebbe inoltre immediate implicazioni ecclesiologiche sul piano della comunione eucaristica: dietro di essa si può intravedere «una strategia complessiva», cui non sarebbero estranei i vertici ecclesiali luterani e che si muoverebbe nella direzione di una integrazione «dei titolari di ministeri», nell'ambito delle chiese evangeliche, nelle fila della «gerarchia cattolica». I promotori dell'iniziativa sono Albrecht Beutel (depositario delle firme) e Johannes Wallmann. A favore della *GE* e in posizione critica nei confronti del voto si schierano tuttavia figure importanti della teologia evangelica, da sempre attivamente impegnate nel dialogo ecumenico quali Ulrich Kühn, Horst Pohlmann, Harding Meyer, Hans-Martin Barth, Wolfhart Pannenberg. Lo stesso Jüngel, considerato da molti il padre della protesta, pur mantenendo le proprie riserve, non sottoscriverà mai il documento.

- 5.2.1998. Risposta di Hirschler all'appello dei teologi. Nello stesso giorno Pannenberg rompe il suo silenzio e attacca il *Votum*. Seguirà una breve polemica con l'antico avversario Jüngel su questioni di puntiglio.
- 7.2.1998. Il Sinodo della Chiesa evangelico-luterana a nord dell'Elba (2.671.000 fedeli) ratifica la *GE* nel senso indicato dalla raccomandazione della VELKD del 22 ottobre.

17.2.1998. Pronunciamento ufficiale della Facoltà teologica di Tübingen, su richiesta della Chiesa evangelica del Württemberg nella persona del vescovo Renz. Il testo, che rispecchia in larga misura le posizioni jüngeliane, verrà pubblicato solo in data 24 marzo e si distingue dall'appello di gennaio, più nei toni che non nella sostanza. Nonostante le numerose critiche che ribadiscono e argomentano l'assenza di un consenso su tutti i temi cruciali (*sola fide, solo verbo, certitudo salutis, simul iustus et peccator*, valore delle opere, funzione criteriologica) e rimarcano l'insufficiente fondamento biblico alla base della *GE*, quest'ultima viene nondimeno salutata come «un primo passo importante verso la comprensione (reciproca) sul vangelo della giustificazione dell'empio solo per la fede in Gesù Cristo». Il consesso accademico tubinghese raccomanda pertanto un consenso differenziato a *GE*, fondato da un lato sull'accettazione della raccomandazione del DNK-LWB e dall'altro sul presupposto della confermata priorità dell'insegnamento evangelico e di quello degli scritti confessionali sulla dottrina della giustificazione.

13.3.1998. La Chiesa luterana danese (4.500.000 fedeli) prende ufficialmente posizione contro la *GE*.

Marzo-giugno 1998. Si succedono in rapida successione le deliberazioni sinodali delle altre chiese regionali, che non si erano ancora pronunciate:

21 marzo. Chiesa evangelico-luterana del Baden (4400 fedeli, no al consenso).

22 marzo. Chiesa evangelica pomerana (formula VELKD).

27 marzo. Chiesa regionale evangelico-luterana della Sassonia (1.659.000 fedeli, formula VELKD).

27 marzo. Chiesa evangelico-luterana della Turingia (833.000 fedeli, formula VELKD con modifiche) .

27-28 marzo. Braunschweig (507.000 fedeli, formula VELKD).

25 aprile. Chiesa del Württemberg (2.428.000 fedeli, di incerta decifrazione sul tema del consenso, sì al superamento delle condanne).

- 9 maggio. Chiesa evangelico-luterana dello Schaumburg-Lippe (66.000 fedeli, no al consenso, sì al superamento delle condanne).
- 23-26 aprile. Il Sinodo della Chiesa evangelica luterana in Italia (CELI), riunito a Sestri Levante, si pronuncia anch'esso a favore del consenso nei termini estesi indicati in *GE* 40-41.
- 1 maggio. Spira il termine originariamente fissato dal LWB affinché le chiese facciano pervenire le loro deliberazioni. Il ritardo dell'intero processo (redazione e ricezione) della *GE* è stato in parte provocato dalla prematura scomparsa del responsabile operativo del PCPUC e inesausto protagonista del dialogo tra le due famiglie confessionali: mons. Heinz Albert Raem.
- 16 giugno. Il Consiglio del LWB attesta formalmente il raggiungimento del *magnus consensus*: 79 chiese, che rappresentano complessivamente l'85% dei luterani dell'Alleanza, si sono espresse in favore del consenso (5 risposte negative e 2 dubbie). La formula adottata non fa comunque più riferimento al «consenso su verità fondamentali» ed elenca una serie di temi problematici evidenziati dalle chiese: sostanzialmente gli stessi che verranno successivamente evidenziati dalle Congregazioni pontificie.
- 25 giugno. Conferenza stampa del card. Edward Idris Cassidy in Vaticano. Viene divulgata la *Nota* di risposta, elaborata congiuntamente dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e dalla Congregazione per la Dottrina della fede. Mentre nella *Dichiarazione* iniziale si afferma espressamente l'esistenza di un «consenso su verità fondamentali» (*GE* 40-41), nella seconda sezione, le *Precisazioni*, vengono sollecitati una serie di ulteriori chiarimenti da parte luterana su temi quali il *simul iustus et peccator*, la natura peccaminosa della concupiscenza (*GE* 28-30), la cooperazione dell'uomo al mantenimento e all'accrescimento dello stato di grazia, il concetto di merito ed infine il valore e il significato del sacramento della penitenza in rapporto al battesimo. Sui primi due punti, in particolare, permangono «difficoltà» ad affermare che l'insegnamento luterano, esposto in *GE*, si sottrarrebbe agli anatemi risalenti al Concilio di Trento. Accanto ad un apprezzamento per l'opera svolta dal LWB di Ginevra, vengono tuttavia espressi dubbi

sulla tenuta e sulla natura del *magnus consensus*, appena raggiunto in ambito evangelico. Quest'ultimo punto susciterà accese reazioni tra gli interlocutori istituzionali: inizia l'ultima e più drammatica fase del confronto.

25-26 giugno. Comunicati-stampa del segretario generale del LWB Noko e del presidente Christian Krause ispirati a cautela e a una certa freddezza verso i cattolici.

26 giugno. La Conferenza episcopale tedesca (DBK) esprime soddisfazione per il raggiungimento del consenso e auspica ulteriori colloqui con l'Alleanza luterana mondiale per i necessari «chiarimenti teologici». La risposta delle Congregazioni romane – la prima ufficiale e vincolante della chiesa cattolica sul tema della giustificazione – pur soffermandosi sui «problemi ancora irrisolti», non va accolta affatto con «tristezza e rassegnazione», ma letta in positivo.

28 giugno. Il vescovo Hirschler (VELKD) definisce «sorprendente» la risposta romana.

30 giugno. Mentre infuria nuovamente la polemica tra fautori e avversari del *consensus*, Johannes Wallmann sferra un nuovo attacco nei confronti della relazione inviata dall'Istituto strasburghese al segretariato del LWB. Il *magnus consensus* di parte luterana sarebbe stato il frutto di una indebita manipolazione di alcune delle risposte pervenute dalla Germania, indebitamente interpretate come affermative anche in riferimento al consenso e non esclusivamente all'inoperatività delle condanne dottrinali. Inizia una nuova controversia che coinvolgerà Theo Dieter e Michael Root e si protrarrà nei mesi di luglio e agosto.

Luglio 1998. Numerose reazioni sul versante della teologia evangelica: interventi di Wallmann, Kühn, Barth, Frieling, Jüngel. Se tra gli antichi avversari della *GE* emerge una certa soddisfazione, le reazioni dei fautori del *consensus* appaiono viceversa improntate a delusione e amarezza.

6 luglio. Presa di posizione ufficiale della VELKD.

14 luglio. Il card. Joseph Ratzinger scrive una lettera alla «Frankfurter Allgemeine Zeitung», in cui riafferma il suo antico impegno sul versante ecumenico. La *Nota* romana va letta tenendo conto

del diverso valore delle sue distinte parti. Le *Precisazioni* non rimettono in discussione il consenso affermato nella «dichiarazione» iniziale.

17 luglio. Dura e rassegnata presa di posizione della EKD.

30 luglio. Lettera ufficiale di chiarimento inviata da Cassidy a Noko in cui si sollecita quanto prima la firma del «documento», offrendo ulteriori chiarimenti su varie questioni di dettaglio. Per quanto riguarda il *simul ... simul* saremmo di fronte ad un equivoco: occorre valutare il fatto che il peccato di cui si parla, a proposito del giustificato, in *GE* 28, non è inteso allo stesso modo dai cattolici, che pensano *in primis* al peccato attuale, e dai luterani che enfatizzano il peccato radicale o originale.

Agosto 1998. La *epd-Dokumentation* pubblica un esteso commento di Eilert Herms, in cui si ricostruisce la complessa vicenda della *GE*. Herms si dice persuaso che le due parti continueranno sul sentiero intrapreso, che conduce all'integrazione nella chiesa cattolica delle chiese scaturite dalla Riforma e non ad una diversità riconciliata. Occorrerebbe invece una radicale svolta metodologica che conduca da un ecumenismo del «consenso» ad un ecumenismo della «comprensione» reciproca: il dialogo conduce alla percezione della differenza fondamentale di strutture di pensiero e di orizzonti ermeneutici.

Agosto 1998. L'Istituto ecumenico di Strasburgo pubblica una dettagliata analisi delle risposte delle chiese che hanno espresso un «consenso differenziato».

27 agosto. Dopo l'Unione delle Chiese riformate svizzere – favorevole al consenso nonostante il dissenso di parte dei teologi – anche il Sinodo valdese di Torre Pellice, su richiesta della *Comunione di Leuenberg*, prende ufficialmente posizione sulla *GE* e sulla risposta cattolica. Oltre ad evidenziare i limiti argomentativi della *GE* e a esprimere riserve sul concetto di merito, l'ordine del giorno afferma che la *GE* non esprime «un pieno consenso di fede sulla giustificazione». La funzione criterio-logica della giustificazione – considerata ancora una «dottrina» tra le altre e non il centro della fede – non sarebbe inoltre sufficientemente sottolineata. Il Sinodo invia inoltre una lettera aperta di protesta al card. Cassidy, motivata dal rifiuto

di riconoscere il pieno statuto ecclesiale alle chiese scaturite dalla Riforma.

- 21 settembre. Assemblea plenaria autunnale della Conferenza episcopale tedesca a Fulda: Karl Lehmann, teologo ecumenico, vescovo di Mainz e presidente dei presuli tedeschi, svolge una ampia e circostanziata relazione sul processo della *GE*, che contribuisce a fare ulteriore chiarezza. Per valutare la risposta cattolica con equanimità, occorre partire dalla nozione di «consenso differenziato». La via di una rielaborazione o di una nuova stesura della *GE* viene definita impraticabile: resta quella di una esposizione comune delle ragioni e delle forme del consenso da allegare al testo di *GE* in forma esplicativa.
- 21 ottobre. Hasum. Sinodo generale della VELKD. Dopo le relazioni del presidente Hirschler e del vescovo Knuth, responsabile delle relazioni con i cattolici, viene approvato un ordine del giorno in cui si prende atto dei chiarimenti, non ancora esaustivi, offerti dalla missiva del card. Cassidy.
- 3 novembre. Il card. Ratzinger si reca in Germania a Regensburg per imprimere una svolta positiva al processo di ricezione della *GE*, con la redazione dei testi esplicativi del «consenso». La stesura della *GOF* e dello *Anhang* ha per ulteriori protagonisti l'ecumenista cattolico Heinz Schütte, il vescovo luterano emerito di Baviera Johannes Hanselmann (+2001) e il teologo Ludwig Track, che ricostruirà a posteriori la storia redazionale dei nuovi documenti (vedi *epd-Dokumentation* Nr. 24/99, pp. 1-48, 7 giugno 1999).
- 13-14 novembre. Riunione del Comitato esecutivo del LWB a Ginevra. La sigla del «consenso» non è ancora possibile: viene tuttavia dato mandato al Segretario generale affinché, dopo ulteriori consultazioni con la controparte cattolica, si possa giungere alla redazione di una breve «Dichiarazione aggiuntiva», a partire dagli esiti e dai riscontri dottrinali dell'incontro di Regensburg.
- 29.11.1998. Pubblicazione della Bolla di indizione del Giubileo dell'Anno 2000, *Incarnationis Mysteriorum*, da parte di Giovanni Paolo II. Viene riproposta la dottrina cattolica dell'Indulgenza quale segno caratterizzante l'evento giubilare accanto al pellegrinaggio, alla porta, e alla riconciliazione delle memorie:

vengono inoltre specificate le modalità di acquisizione dell'indulgenza plenaria e parziale per i viventi e i defunti.

27.5.1999. Il card. Cassidy comunica per lettera ad Ishmael Noko di aver ricevuto l'autorizzazione a siglare la *GE* ed i protocolli aggiuntivi redatti nei mesi precedenti.

7.6.1999. La *epd-Dokumentation* pubblica in traduzione tedesca i testi esplicativi del consenso (*GOF* e *Allegato*).

11.6.1999. Il card. Cassidy annuncia in una conferenza stampa a Ginevra che la *GE* verrà sottoscritta ad Augsburg in una solenne cerimonia il 31 ottobre 1999, anniversario della affissione delle celebri tesi di Lutero, insieme ad una *Dichiarazione congiunta* (*Gemeinsame Stellungnahme*), già completata, che chiarisce pienamente i problemi ancora aperti. La documentazione aggiuntiva, che si compone di una *Dichiarazione comune* (*GOF*) e di un *Allegato* (*Annex-Anhang*), oltre ad invocare un ulteriore dialogo biblico e sistematico, ribadisce il «consenso su verità fondamentali» della *GE* e riafferma l'inoperatività delle condanne dottrinali agli odierni interlocutori teologici. Nell'*Allegato* viene ribadito il valore del *sola gratia* e viene introdotto, anche in forma letterale, il *sola fide*, già implicitamente presente nella *GE*: la chiesa cattolica, al di là di qualsiasi considerazione di natura ecclesiologica, conferma inoltre il suo pieno rispetto per le autonome procedure decisionali poste in essere dalla Federazione luterana mondiale. I testi integrativi, in considerazione della loro natura esplicativa, e non integrativa, non verranno sottoposti ad un nuovo processo di ricezione sinodale da parte luterana.

Giugno 1999. Dopo la divulgazione della *GOF* e dell'*Allegato* si registra una nuova dura opposizione al consenso da parte di numerosi teologi evangelici di primo piano (Bayer, Beutel, Härle, Deuser, Ringleben, Schwarz, Wallmann). Oltre alla supposta interpretazione «tridentina» del *sola fide*, ad una lettura restrittiva della funzione criteriologica della giustificazione e ad una rinuncia alla configurazione luterana del *simul iustus et peccator*, si rimprovera al LWB di non aver proceduto ad una nuova consultazione dei sinodi delle chiese-membro, arrogandosi una dignità para-ecclesiale estranea, se non contraria, ai dettami del proprio statuto. Dall'iniziativa si dissocieranno

apertamente Jüngel e Dalferth.

5.7.1999. Approvazione da parte di Giovanni Paolo II della nuova edizione dello *Enchiridion Indulgentiarum*, approntata dalla Penitenzieria Apostolica.

1999, autunno. Nonostante i decisivi chiarimenti offerti dai testi integrativi il dissenso dei teologi evangelici non si placa. Da più parti ci si domanda quale sia lo statuto dei nuovi documenti integrativi. Emergono nuovi motivi di dissenso e di polemica: le Indulgenze, se lo chiede tra gli altri Eberhard Jüngel, previste dalla Bolla di indizione del Giubileo del 2000 corrispondono allo spirito del consenso? Una nuova intervista di Joseph Ratzinger al periodico cattolico italiano «30 Giorni», in cui si afferma che le condanne dottrinali del Tridentino restano comunque in vigore, affermazione peraltro già presente nella *GE*, susciterà nuove polemiche in Germania.

25.9.1999. Su iniziativa dei teologi Wilfried Härle ed Albrecht Beutel, viene promossa una nuova «presa di posizione» dei teologi accademici contro la *GOF*. Le adesioni registrate in occasione della diffusione pubblica del testo avvenuta il 20 ottobre successivo saranno ben 243.

Ottobre 1999. Sessione speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Europa, che saluta con gioia il raggiungimento del consenso cattolico-luterano.

31.10.1999. Ore 11,22 a. m.; Chiesa di St. Anna ad Augsburg: sigla del «consenso» nel contesto di una celebrazione ecumenica (diretta televisiva da parte della *Bayerisches Rundfunk* e della ZDF). Da parte cattolica sottoscrivono la *GOF*, con cui si recepisce integralmente la *GE*, e lo *Anhang* il card. Cassidy e Walter Kasper, divenuto nel frattempo segretario del PCPUC, per il LWB, il presidente vescovo Christian Krause, il segretario Noko ed i vicepresidenti provenienti dai cinque continenti, Møgedal, Ishaya, Filo, Kircheim ed Anderson. Ore 12. Piazza San Pietro (Roma). Il Papa dedica integralmente l'*Angelus* domenicale all'evento di Augsburg, felicitandosi per la sigla dell'accordo.

Novembre 1999. Numero speciale della rivista «*Stimmen der Zeit*» con interventi «conclusivi» e celebrativi di alcuni tra i prota-

gonisti dello *Streit*: gli evangelici Pannenberg e Jüngel ed i cattolici Lehmann e Kasper (che saranno creati cardinali nel Concistoro del marzo 2001).

9.11.1999. Il Papa riceve in udienza privata a Roma il presidente del LWB, Christian Krause.

Maggio 2000. Sessione comune di lavoro tra LWB e PCPUC.

7.3.2000. La Commissione Teologica Internazionale rende pubblico, con l'approvazione della CDF e del suo prefetto, il documento predisposto in occasione della giornata del perdono, voluta da Giovanni Paolo II per il 12 marzo successivo: *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*. Si tratta di un testo, redatto da una sottocommissione presieduta da mons. Bruno Forte, che offre preziosi elementi di riflessione critica sul peccato nella chiesa attraverso la storia e rifiuta di utilizzare gli accenti, che caratterizzano negli ultimi tempi certo trionfalismo ecclesiologico cattolico (il testo in «La Civiltà cattolica», 151 [2000], pp. 468-508 e «Il Regno-documenti», 5 [2000], coll. 137-153).

14-21 giugno 2000. Sessione del Consiglio direttivo del LWB a Turku dedicata alle iniziative in vista della prosecuzione del dialogo cattolico-luterano sui temi indicati da *GE 43* e dell'approfondimento delle implicazioni ecclesiologiche e pastorali del «consenso» raggiunto.

6.8.2000. Viene pubblicata la Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la dottrina della fede dedicata all'unicità e all'universalità salvifica di Cristo e della chiesa, che ripropone, senza innovazioni di sorta, nonostante i progressi del dialogo ecumenico, una esegesi «prudente» e restrittiva del magistero del Vaticano II (*LG 8*) sull'unità e l'unicità della chiesa (*DI 16/17*). Non si può non restare, al di là del persistente rifiuto a riconoscere una qualifica autenticamente ecclesiale ai *partners* ecumenici di matrice evangelica (che non sono «chiese sorelle»), a ragione sconcertati e rattristati di fronte ad alcuni passaggi «integralistici» del documento, ripresi dalla *Mysterium Ecclesiae* del 1973, che equivalgono ad una sostanziale sconfessione della tensione escatologica insita nel dialogo ecumenico (*DI 17*). Non una «iota» del *consensus* sembra macchiare il fulgido abito della chiesa trionfante, che sembra

coincidere e non semplicemente «sussiste» nella compagine visibile della *catholica*: le altre «comunità ecclesiali» – espressione che si applica anzitutto alle chiese scaturite dalla riforma protestante – nonostante gli elementi di santificazione presenti al loro interno, possono svolgere la funzione di mediatrici della salvezza solo in forma indiretta. In una apposita *Nota sulle chiese sorelle* viene altresì interdetto, nel contesto dei documenti ufficiali, l'uso dell'espressione «chiese sorelle» in riferimento alle chiese estranee al cattolicesimo e all'ortodossia orientale.

3.9.2000. Pubblicazione in Germania del documento ecclesiologico di dialogo *Communio Sanctorum*, elaborato congiuntamente dal gruppo di lavoro bilaterale della DBK e della VELKD. Anche in campo ecclesiologico, si riproduce la divisione tra lo schieramento dei capofila del dissenso alla *GE* (Beutel) e i suoi fautori (Wenz).

6.9.2000. Intervista del card. Ratzinger a Christian Geyer della «FAZ» riferita alla *Dominus Iesus*. Il prefetto replica a Eberhard Jüngel che aveva sostenuto, a partire da una fondazione trinitaria dell'ecclesiologia, la tesi dell'esistenza della chiesa una, santa e cattolica in forma diversa all'interno delle diverse «confessioni» cristiane: una tale ecclesiologia «pluralista» non può essere condivisa da parte cattolica.

Marzo 2001. Walter Kasper, creato cardinale a Roma nel Concistoro solenne del 21 e 22 febbraio precedenti, succede a Edward Idris Cassidy in qualità di presidente del PCPUC. Poche settimane prima, il teologo tubinghesi, amico di Jüngel, Moltmann e Küng, era stato nominato professore onorario dell'Università di Tubinga, ribadendo il suo impegno teologico in favore dell'ecumenismo. Nell'ultimo Concistoro sono stati elevati alla porpora due altri cattolici protagonisti della controversia sulla giustificazione: Karl Lehmann, presidente della DBK, da sempre fautore dell'accordo con gli evangelici e l'anziano teologo monachese Leo Scheffczyk, uno tra i più implacabili critici «tradizionalisti» del consenso.

21.4.2001. I presidenti della KEK (Conferenza delle Chiese europee), il metropolita Jerémie, e del CCEE (Consiglio delle Conferenze episcopali europee), Vlk sottoscrivono a Strasburgo la

Charta Oecumenica. Vi si ribadisce l'impegno di tutte le parti in favore del dialogo ecumenico anche sul versante dottrinale, proseguendo «negli sforzi tesi al raggiungimento di un consenso di fede» e alla «unità nella fede» senza cui non esiste «piena comunione ecclesiale». Le autorità ecclesiali devono valutare «quali risultati del dialogo possano e debbano essere dichiarati in forma vincolante» (*COE* II. 6, *passim*).

30.9.2001. Scompare a Zurigo, all'età di 89 anni, il grande teologo evangelico Gerhard Ebeling. Tra i più grandi maestri e precursori dell'ecumenismo tra le chiese, si era tuttavia tenacemente opposto, negli ultimi suoi anni, alla ricezione ufficiale della *GE* da parte luterana.

28-29 ottobre 2001. In occasione di un convegno sul futuro dell'ecumenismo dopo la *GE*, tenutosi a Berna, a due anni esatti dalla firma di Augsburg, con la partecipazione di Eberhard Jüngel, il prefetto del PCPUC, card. Walter Kasper, prende le distanze dai toni e dagli accenti ecclesiologici di *Dominus Iesus* 16/17, che così grandi irritazioni avevano provocato tra gli evangelici di tutte le confessioni e tra le fila dei teologi cattolici più avanzati. I passaggi controversi del documento vanno letti e interpretati in continuità con la *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II e il più recente magistero ecclesiale.

28.10.2001. Incontro e celebrazione ecumenica comune a Brunswick (Germania) a due anni dal consenso. Kasper (PCPUC) e Krause (LWB) riaffermano la volontà di proseguire nel dialogo intrapreso anche sullo spinoso tema dell'intercomunione. L'impegno ecumenico della chiesa cattolica è irreversibile, anche alla luce della sfida in corso alla pace mondiale e alla convivenza tra le religioni, e presto si estenderà anche alle altre chiese protestanti (riformati e metodisti).

Bibliografia

I ABBREVIAZIONI

«AAS»	«Acta Apostolicae Sedis»
AKf	Arnoldshainer Konferenz
ACA	<i>Apologia Confessionis augustanae</i> (1530)
«ARG»	«Archiv für Reformationsgeschichte»
ARCIC	Commissione di dialogo ecumenico cattolico-anglicano
BSLK	<i>Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche</i> , Göttingen 1930, 1967 ⁶
BSRK	<i>Bekenntnisschriften der reformierten Kirche</i> , Leipzig 1903, 1955 ²
CA	<i>Confessio Augustana</i> (1530)
«Cath»	«Catholica»
CCh	<i>Corpus Christianorum</i>
CCEE	Consiglio delle Conferenze episcopali europee
CDF	Congregazione per la Dottrina della Fede
CELI	Chiesa evangelico-luterana in Italia
COE	CCEE/KEK, <i>Charta Oecumenica</i> , luglio 2001
CR	<i>Corpus Reformatorum</i> , Halle - Braunschweig - Berlin 1834 ss.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , Vindobonae 1866
CT	<i>Concilium Tridentinum: diarium, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio</i> , Freiburg 1901-1951
CTI	Commissione Teologica Internazionale
DBK	Deutsche Bischofskonferenz (Conferenza Episcopale Tedesca)
«DC»	«Documentation Catholique»
DCG	G. EBELING, <i>Dogmatik des christlichen Glaubens</i> , I-III, Tübingen 1976-1979
DG	A. MAFFEIS, <i>Dossier sulla giustificazione</i> , Brescia 2000
DH	<i>Enchiridion symbolorum</i> , a cura di H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, Freiburg i.B. 1991
DI	CDF (Dichiarazione), <i>Dominus Iesus. L'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa</i> , Roma (Vaticano) 6.8.2000
DNK/LWB	LWB/Deutsches Nationalkomitee
DThC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris 1930
EA	M. LUTHER, <i>Sämtliche Werke</i> , Erlangen 1826-1857
EDE	<i>Enchiridion delle Encicliche</i> [1939-1958], Bologna 1995

EKD	Evangelische Kirchengemeinschaft Deutschlands
EKU	Evangelische Kirche der Union (Chiesa evangelica dell'Unione)
ELCA	Chiesa evangelica luterana d'America (USA)
EO	<i>Enchiridion Oecumenicum</i> , I-V, Bologna 1986-2001
«ETD»	«Etudes Théologiques et Religieuses»
«EvTh»	«Evangelische Theologie»
«FAZ»	«Frankfurter Allgemeine Zeitung»
FC	<i>Formula Concordiae</i>
«FKTh»	«Forum Katholische Theologie»
GE	<i>Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre</i> (Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione)
GOF	<i>Gemeinsame Stellungnahme zur Rechtfertigungslehre</i>
«HK»	«Herder Korrespondenz»
KD	K. BARTH, <i>Die Kirchliche Dogmatik</i> , Zollikon 1938-1959
KEK	Conferenza delle Chiese europee
«KuD»	«Kerygma und Dogma»
LG	CONCILIO VATICANO II, Costituzione <i>Lumen Gentium</i>
«LJ»	«Luther-Jahrbuch»
LWB(LWF)	Lutherischer Weltbund (Lutheran World Federation)
LV 1	K. LEHMANN - W. PANNENBERG (edd), <i>Lehrverurteilungen-kirchen-trennend</i> , I, Freiburg - Göttingen 1986
«NZZ»	«Neue Zürcher Zeitung»
OS	<i>Calvini Opera Selecta</i> , Edizione Barth-Niesel, München 1967-
PCPUC	Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani
PL	<i>Patrologia cursus completus. Series Latina</i> , accurante J-P. MIGNE, Paris 1841-1855
PG	<i>Patrologia cursus completus. Series Greca</i> , accurante J-P. MIGNE, Paris 1857-1866
«RdT»	«Rassegna di Teologia»
RGG	<i>Religion im Geschichte und Gegenwart</i> , Tübingen 1956-1965
«RsPhTh»	«Revue des sciences philosophiques et théologiques»
SD	<i>Solida Declaratio</i> (1580)
Sent.	PETRUS LOMBARDUS, <i>Sententiarum libri quattuor</i>
StA	<i>Melanchthons Werke in Auswahl. Studienausgabe</i> , Gütersloh 1955
«StZ»	«Stimmen der Zeit»
«ThLZ»	«Theologische Literaturzeitung»
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlin - New York 1977-
UR	CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sull'Ecumenismo <i>Unitatis Redintegratio</i>
UZS	E. JÜNGEL, <i>Unterwegs zur Sache</i> , München 1972
WA	D. MARTIN LUTHERS <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , Weimar 1883-

- WA B D. MARTIN LUTHERS, *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1930-1985
- WA DB D. MARTIN LUTHERS, *Deutsche Bibel. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1906-1961
- WA Tr D. MARTIN LUTHERS, *Tischreden. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1912-1921
- WCC Consiglio ecumenico delle Chiese (Ginevra)
- WG G. EBELING, *Wort und Glaube*, I-III, Tübingen 1960-1985
- WW E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, München 1990
- VELKD Vereinigte lutherisch-evangelische Kirche Deutschlands
- «ZKG» «Zeitschrift für Kirchengeschichte»
- «ZThK» «Zeitschrift für Theologie und Kirche»

II. LUTERO E LA RIFORMA DELLE ORIGINI: FONTI PRIMARIE

Apologia Confessionis Augustanae, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1992¹¹, coll. 139-404, in part. 158-233 (trad. it. in R. FABBRI, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna 1996, pp. 58-328, Art. IV, sulla giustificazione, pp. 73-162)

Articuli christianae doctrinae ... Anno 1537 (Smalkaldische Artikeln), in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, coll. 405-468 (trad. it. in R. FABBRI, *Confessioni di fede*, pp. 329-366)

BARTH P. - NIESEL J. (edd), *Johannis Calvini Opera Selecta*, III-IV, München 1967-1968

BIZER E. (ed), *Texte aus der Anfangszeit Melanchthons*, Neukirchen 1966

BORNKAMM K. - EBELING G. (edd), *Martin Luthers Schriften*, 6 voll., Frankfurt 1982, 1990

Confessio Augustana, in *Die Bekenntnisschriften*, coll. 31-137

Corpus Reformatorum, Berlino - Lipsia - Zurigo 1834-; Lipsia 1906- (voll. 1-28 opere di Melantone, 29-87 dedicati a Calvino. Cfr. *Opera Calvini*, Brunswick 1863-1896)

DENZIGER H. - HÜNERMANN P. (edd), *Kompndium der Glaubensbekenntnisse und kirchliche Lehrentscheidungen*, Freiburg 1991

FATIO O. (ed), *Confessions et catechismes de la foi réformée*, Genève 1986

FICKER (ed), *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, 2 voll., Leipzig 1925

Formula Concordiae, in *Die Bekenntnisschriften*, coll. 735-1100 (trad. it. in R. FABBRI, *Confessioni di fede*, pp. 11-602 [nn. 14-1064], coll. 367-602)

GÖRRES GESELLSCHAFT, *Concilium Tridentinum. Diariorum, actuum, tractatum nova collectio*, 13 voll., Freiburg 1901-1961

IMMENKOTTER H. (ed) *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3 August 1530*, Münster 1979

La foi des Eglises luthériennes. Confessions et Catéchismes, Paris 1991

LEONE X, Bolla *Exsurge Domine*, in *DH*, nn. 1451-1492

LIETZMANN A. - CLEMEN O. (edd), *Luthers Werke in Auswahl*, 8 voll., Leipzig 1926-1933

LORA E. - SIMIONATI R. (edd), *Enchiridion delle Encicliche 6. Pio XII (1939-1958)*, Bologna 1995

LUTERO M., *Opere scelte*, 9 voll., trad. it., Torino 1987-2002

– *Scritti politici*, Torino 1949, 1959

– *Scritti religiosi*, Torino 1978

– *Discorsi a tavola*, Torino 1969

– *Il servo arbitrio (1525)*, Torino 1993

– *Libertà del cristiano - Lettera a Leone X (1520)*, a cura di G. MIEGGE, Torino 1970

– *Prediche sulla Chiesa e lo Spirito Santo*, a cura di G. GANDOLFO, Torino 1984

– *La libertà del cristiano*, Torino 1994

– *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino (1521)*, Torino 1989

– *Messa, sacrificio, sacerdozio*, Torino 1995

– *Gli Articoli di Smalcalda*, a cura di P. RICCA, Torino 1994

– *Il Grande Catechismo. Il Piccolo Catechismo*, a cura di F. FERRARIO, Torino 1998

– *Lettera del tradurre*, a cura di E. BONFATTI, Padova 1998

– *Contro i profeti celesti*, a cura di A. GALLAS, Torino 1999

– *I concili e la chiesa*, a cura di G. FERRARI, Torino 2002

– *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, I, Genova 1991, (il vol. II, Genova 1992, contiene il commento a Rm 8-16, *Glossae e Scolii*)

– *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, a cura di A. BUZZI, Cinisello Balsamo (Milano) 1993

– *Oeuvres*, XI-XII, Genève 1983-1985

– *Luther: Lectures on Romans*, a cura di W. PAUCK, Philadelphia - London 1961

PARKER T.H.L. (ed), *Iohannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, Leiden 1981

SACROSANCTUM CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessione VI, 13.1.1547, *Decretum de iustificatione Cum Hoc Tempore*, in H. DENZIGER - P. HÜNERMANN, *Kompendium*, nn. 1520-1583

SCHÄFER R. (ed), *Melanchtons Werke V. Römerbrief-Kommentar 1532*, Gütersloh 1965

STUPPERICH R. (ed), *Melanchtons Studienausgabe*, 8 voll., Gütersloh 1959-

TOURN G. (ed), *La Confessione Augustana del 1530*, Torino 1980

VANNINI M. (ed), *Le Prefazioni alla Bibbia*, Genova 1987

III. LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE DALLA RIFORMA AD OGGI

AKF-EKD-VELKD, *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, Göttingen 1993

ALTHAUS P., *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*, in «Lutherejhrbuch», 13 (1931), pp. 1-28

– *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh 1938, 1958

– *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962

ANCONA G. (ed), *Associazione teologica italiana. La giustificazione*, Padova 1997

ANDERSON H.G. - MURPHY T.A. - BURGESS. A. (edd), *Justification by Faith* (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII), Minneapolis (MN) 1985, pp. 8-74 (trad. it. in *EO*, II, pp. 1455-1558)

BARTH H.-M., *Giustificazione e identità*, in «Protestantesimo», 51 (1996), pp. 116-130

BARTH K., *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 1982 (trad. fr. *Dogmatique*, IV/1, Genève 1966, pp. 170-299)

– *La teologia protestante nel XIX secolo*, II: *La storia*, trad. it., Milano 1980

BAUR J., *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Glaubens*, I, Gütersloh 1968

– *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitel der Studie des Ökumenisches Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: «Lehrverurteilungen - kirchentrennend?»*, Tübingen 1989

BAYER O., *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen 1990

– ENSEN R.W. - KNUUTTILA S. (edd), *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag*, Helsinki 1997

BELLUCCI D., *Fede e giustificazione in Lutero. Un esame teologico dei «Dictata super Psalterium» e del Commentario sull'Epistola ai Romani (1513-1516)*, Roma 1963

BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DBK UND DER KIRCHENLEITUNG DER VELKD, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn - Frankfurt a.M. 2000

- BIRMELE A., *Le Salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986
- BIZER E., *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen - Vluyn 1958, 1966
- BRAATEN C.E. - JENSON R.W. (edd), *The Union with Christ*, Grand Rapids (MI) 1996
- BRUNNER E., *Dogmatik, III: Die Lehre von der Kirche vom Glauben und von der Vollendung*, Zürich 1960
- BULTMANN R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, 1984 (trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1977)
- *Exegetica*, Tübingen 1984
- CALVINO G., *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll., Torino 1971
- CARLETTO S., *Ermeneutica della giustificazione. Lutero e le origini della Riforma*, Torino 2001
- CERETI G. - PUGLISI J.F., *Enchiridion oecumenicum*, 3: *Dialoghi internazionali 1985-1994*, Bologna 1995
- *Enchiridion oecumenicum*, 4: *Dialoghi locali 1988-1994*, Bologna 1995
- COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1989
- *La dottrina della giustificazione alla prova della storia. La proposta barthiana ed il dialogo ecumenico*, in «*Annales Theologici*», 10 (1996), pp. 119-146
- COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *Il ministero pastorale nella chiesa*, in *EO*, I, pp. 702-742
- *Il Vangelo e la chiesa. «Rapporto di Malta» 1972*, in *EO*, I, pp. 554-586 (or. ted. in «*Lutherische Rundschau*», 22 [1972] pp. 344-362; trad. franc. in *DC*, 1621 [1972], pp. 1070-1081)
- *Martin Lutero testimone di Gesù Cristo*, 6 maggio 1983, in *EO*, I, pp. 743-751
- COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité. Tous les textes officiels (1972-1985)*, Paris 1986
- COMMISSIONE MISTA CATTOLICO-LUTERANA, *L'eucarestia (1978)*, in *EO*, I, pp. 589-653
- DENIFLE H., *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässige dargestellt*, I, 1 e 2, Mainz 1904-1905 (trad. it. parziale *Lutero ed il luteranesimo nel suo primo sviluppo storico*, Roma 1910)
- EICHOLZ G., *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen - Vluyn 1972 (trad. it. *La teologia di Paolo. Le grandi linee*, Brescia 1977, pp. 232-255)
- ELERT W., *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Erlangen 1988

FRIEDRICH J. - PÖHLMANN W. - STUHLMACHER P., *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen - Göttingen 1976

GANOCZY A., *Aus seiner Fülle haben wir empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989 (trad. it. *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia 1991)

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE-EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION (ed), *Einheit vor uns*, Paderborn - Frankfurt 1985 (trad. it. in *EO*, I, pp. 752-828)

– *Les Anathèmes du XVI siècle sont-ils encore actuels?*, Paris 1989 (trad. franc. di LV 1)

– *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigung*, Paderborn - Frankfurt 1994 (trad. it. in *EO*, III, pp. 551- 696)

– *Wege zur Gemeinschaft - Alle unter einem Christus*, Paderborn - Frankfurt a.M. 1999 (trad. it. in *EO*, I, pp. 693-701, dichiarazione comune sulla CA)

GHERARDINI B., *Articulus stantis et cadentis ecclesiae*, in «*Annales Theologici*», 10 (1996), pp. 109-117

GLOEGE G., *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen 1964

GOGARTEN F., *Luthers Theologie*, Tübingen 1967

GNILKA J., *La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede*, in «*Annales Theologici*», 10 (1996), pp. 93-108

GRISAR H., *Luther, I: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530*, Freiburg 1911 (trad. it. *Lutero*, Torino 1944)

HAMM B., *Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?*, in «*ZThK*», 83 (1986), pp. 1-38

HÄRLE W. - HERMS E., *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch*, Göttingen 1980

HARNACK A., *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre*, Erlangen 1862, 1886

– *Manuale di Storia del Dogma*, VII, Mendrisio 1914, pp. 199-321 (or. ted. 1889)

HENDRIX S., *Offene Gemeinschaft. Die kirchliche Wirklichkeit der Rechtfertigung*, in «*KuD*», 43 (1997), pp. 98-110

HERRMANN R., *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*, Tübingen 1952

HIRSCH E., *Lutherstudien*, 2 voll., Gütersloh 1954

HOLL K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther*, Tübingen 1932

– *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, III: Der Westen*, Tübingen 1928

ISERLOH E., *Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift «Wider den Löwener Theologen Latomus (1521)»*, in L. ABRAMOWSKI - J.F.G.

- GOETERS, *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, Neukirchen - Vluyn 1969, pp. 141-156
- IWAND H.J., *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in Ihren Anfängen*, München 1966
- JOEST W., *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, in «KuD», 4 (1963), pp. 41-69
- KÄSEMANN E., *Giustificazione e storia della salvezza nella lettera ai Romani*, in *Prospettive paoline*, Brescia 1972, pp. 93-118
- *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, in «ZThK», 58 (1961), pp. 367-378 (trad. it. *La giustizia di Dio in Paolo*, in *Saggi esegetici*, Genova 1985, pp. 133-145)
- KERTELGE K., «Rechtfertigung» bei Paulus. *Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriff*, Münster 1967, 1971 (trad. it. «Giustificazione» in Paolo, Brescia 1991)
- KLAIBER W., *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, Göttingen 1982
- KÜHN U. - PESCH O.H., *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur*, Tübingen 1991
- KÜNG H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957 (trad. it. *La giustificazione*, Brescia 1969)
- LANGE D. (ed), *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen 1991
- LEHMANN K. (ed), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend, II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg - Göttingen 1989
- LEVIN C., *Altes Testament und Rechtfertigung*, in «ZThK», 96 (1999), pp. 161-176
- LEXUTT A., *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg*, Göttingen 1996
- LINK E. - VOLK H. (edd), *Pro Veritate. Ein theologischer Dialog*, Münster - Kassel 1971, pp. 59-131
- LOHSE E., *Rechtfertigung und Kirche*, in «KuD», 43 (1997), pp. 111-123
- LYONNET S., *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1966
- MAERTENS G., *Die Rechtfertigung des Sünders - Rettungshandel Gottes oder historisches Interpretament?*, Göttingen 1992
- MAFFEIS A., *La giustificazione nel dialogo ecumenico. Chiarificazioni e nodi irrisolti*, in «Rassegna di Teologia», 37 (1996), pp. 623-645
- *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998

- MEYER H. - VISCHER L., *Growth in Agreement*, New York - Genève 1984
- GASSMANN G., *Rechtfertigung im ökumenischer Dialog. Dokumente und Einführung*, Frankfurt a.M. 1987
- MEYER H. - URBAN H.J. - VISCHER L. (edd), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (1931-1982)*, Frankfurt a.M. 1983
- *Enchiridion oecumenicum*, 2: *Dialoghi locali 1965-1987*, Bologna 1988
- *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, II (1982-1990), Paderborn - Frankfurt a.M. 1992
- MANNERMAA T., *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenisches Dialog*, Hannover 1989
- MANNS P., *Fides absoluta-fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Grossen Galater-Kommentar*, in E. ISELOH - K. REPGEN (edd), *Reformata reformanda*, Münster 1965, pp. 265-312
- MARON G., *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontrovers-theologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Göttingen 1969
- MC GRATH A., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge 1986, 1995
- MÖHLER A.J., *Symbolik I u. II oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Köln 1958 (trad. it. *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano 1984)
- MÜLLER G. - PFNÜR V., *Rechtfertigung - Glaube - Werke*, in H. MEYER - H. SCHÜTTE (edd), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn - Frankfurt 1980, pp. 106-138
- MÜLLER G., *Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme*, Gütersloh 1977
- NEWMAN J.H., *Lectures on the Doctrine of Justification*, Westminster 1966 (or. 1838)
- NÜSSEL F., *Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie*, Göttingen 2000
- OBERMAN H.A., *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie*, in «ZThK», 61 (1964), pp. 251-282
- O' CALLAGHAN P., *The Mediation of Justification and the Justification of Mediation. Report of the Lutheran/Catholic Dialogue: «Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification»* (1993), in «Annales Theologici», 10 (1996), pp. 147-211
- *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1998

ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*, I (LV 1): *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, a cura di K. LEHMANN - W. PANNENBERG, Freiburg - Göttingen 1986, pp. 35-75

PANNENBERG W., *Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch*, in «ZThK», 88 (1991), pp. 232-246

– *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993 (trad. it. *Teologia sistematica*, III, Brescia 1996)

– SCHNEIDER T., *Lehrverurteilungen-kirchentrennend*, IV: *Antworten auf kirchliche Stellungnahmen*, Freiburg - Göttingen 1994

PESCH O.H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialog*, Mainz 1967

– PETERS A., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981

– *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1982

– *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983 (trad. it. *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Brescia 1988)

PETERS A., *Rechtfertigung*. HST 12, Gütersloh 1984, 1990

PEURA S. - RAUNIO A. (edd), *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der Abendländische Theologie*, Helsinki - Erlangen 1990

PENÜR V., *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970

PÖHLMANN H.G., *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholische Kirche*, Gütersloh 1971

RAHNER K., *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, pp. 237-271 (trad. it. *Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1971, pp. 339-393)

Rechtfertigung, I-VII, in *TRE*, XXVIII, Berlin - New York 1997, pp. 282-364

REPO M. - VINKE R. (edd), *Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*, Helsinki 1996

RITSCHL A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 voll., Bonn 1870-1874

RIVIÈRE J., *Justification*, in *DThC*, VIII/2, Paris 1925, coll. 2164-2192

RÜCKERT H., *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Bonn 1925

- *Promereri. Eine studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H.A. Oberman*, in «ZThK», 69 (1972), pp. 162-194
- RUPP G., *The Righteousness of God. Luther Studies*, London 1950
- SAARINEN R., *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue*, Göttingen 1997
- SAUTER G. (ed), *Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie*, München 1989
- SCHEFFCZYK L., «Ungeschaffene» und «geschaffene» Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses, in «Forum Katholische Theologie», 15 (1999), pp. 81- 97
- SEIFRIED M.A., *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, Leiden - New York - Köln 1992
- SERVET M., *De Trinitatis erroribus*, Frankfurt a.M. 1965 (or. 1531)
- STUHLMACHER P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965
- SUBILIA V., *La giustificazione per fede*, Brescia 1976
- TILlich P., *Systematic Theology (1957-1963)*, Chicago 1967
- *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II. Gesammelte Werke*, VIII, Stuttgart 1970, pp. 85-100
- VOICU S.J. - CERETI G., *Enchiridion oecumenicum, 1: Dialoghi internazionali 1931-1984*, Bologna 1986
- WOLF E., *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, in *Peregrinatio*, II: *Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, München 1965, pp. 11-21
- ZUR MÜHLEN K.H., *Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 - eine verpasste Chance ?*, in «ZThK», 76 (1979), pp. 331-359

IV. LA «GE»: TESTI E DOCUMENTI

- CASSIDY E.I., *Il significativo progresso del dialogo cattolico-luterano sulla giustificazione*, in «L'Osservatore Romano», 4.7.1998
- *L'avancée significative du dialogue luthérien-catholique sur la justification*, in «La documentation catholique», 2187 (2 e 16.8.1998), pp. 716-718
- *Letter to rev. Ishmael Noko, Secretary General LWF*, 27 maggio 1999, Protocollo n. 2762/99
- *Conferenza Stampa circa la Dichiarazione Congiunta sulla Dottrina della Giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale* (Ginevra, Ecumenical Centre), 11.6.1999, testo reperibile alla seguente pagina web: www.vatican.va/cgi-bin
- Déclaration commune à propos de la justification*, in «Positions Luthériennés», 45 (1997), pp. 255-279

Déclaration commune luthérien-catholique sur la doctrine de la justification, in «La documentation catholique», 2168 (19 ottobre 1997), pp. 875-885

Dichiarazione comune cattolico-luterana sulla dottrina della giustificazione, in «Il Regno-documenti», 7 (1997), pp. 250-256

Entscheidender Schritt. Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in «Herder Kommentare», 4 (1997), pp. 191-200

FERRARIO F. - RICCA P. (edd), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*, Torino 1999

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung Strassburg, Genève 1997 (trad. it. in DG, pp. 93-143)

Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche-Anhang, è accessibile nel sito web ufficialmente allestito per la sigla della GE ad Augsburg (31 ottobre) insieme al testo della GE e delle risposte ufficiali delle due confessioni: www.rechtfertigung.deu

GIOVANNI PAOLO II, *Le parole del Papa*, in «Avvenire», *Angelus* del 2 novembre 1999, p. 2

LÜNING P. - MIGGELBRINK R. - URBAN H.J. - WANKE J., *Zum Thema: «Gerechtfertigt durch Gott – Die gemeinsame Lutherisch/Katholische Erklärung»*. Eine Lese- und Arbeitshilfe, Paderborn 1999, pp. 77 ss.

LWB-PCPUC, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997 (Endgültiger Vorschlag 18.2.97)*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 46/97, pp. 21-31

LWF, *Confirmation of joint declaration on the doctrine of justification between the Lutheran World Federation and the Roman-catholic Church*, Genève, 27 maggio 1999 (Press Release, 2 pp.) con allegato

LWF-ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Joint Declaration on the doctrine of Justification*, Grand Rapids (MI) - Cambridge 2000

MAFFEIS A. (ed), *Dossier sulla giustificazione*, Brescia 2000

Official Common Statement by the Lutheran World Federation and the Catholic Church - Annex, in pagina web: <http://www.vatican.va/cgi-bin>

PCPUC-CDF, *Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 27a98, pp. 1-3

– *Risposta della Chiesa cattolica alla Dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e l'Alleanza luterana mondiale sulla dottrina della giustificazione*, in «Bollettino», Nr. 255, 25.6.98 (la versione ufficiale italiana è riprodotta anche in «Il Regno documenti», 43 [1998], pp. 497-499)

WENDEBOURG D., *Zur Entstehungsgeschichte der «Gemeinsamen Erklärung»*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 168-206 (ora anche in D. WENDEBOURG, *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 2000, pp. 225-260)

V. LETTERATURA SECONDARIA SULLA «GE»

Epd-Dokumentationen e altre fonti

Gran parte dei contributi più significativi sulla *GE*, originariamente pubblicati su riviste, quotidiani e periodici, sono stati lodevolmente raccolti e diffusi dal «Servizio stampa evangelico» (*Evangelischer Pressedienst* c/o, *Gemeinschaftswerk der Ev. Publizistik*, Frankfurt a.M.) in appositi fascicoli della *epd-Dokumentation*. Citiamo qui i fascicoli dedicati al dibattito sulla *Dichiarazione congiunta* negli anni 1997-1999: da essi abbiamo attinto a piene mani. Successivamente elencheremo i contributi più estesi e teologicamente più significativi sulla *GE* non riportati nei quaderni della *epd-Dokumentation* o riprodotti in forma non integrale.

epd-Dokumentation, Nr. 38/97, 25.8.1997, *Texte von der IX Vollversammlung des Luth. Weltbundes in Hongkong (Juli 1997)*, 60 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 46/97, 27.10.1997, *Rechtfertigungslehre - um die Kernaussage der Reformation wird wieder gestritten*, 68 pp. (primo fascicolo di una serie speciale dedicata allo *Streit* sulla *GE*)

epd-Dokumentation, Nr. 49/97, 17.11.1997, *Protestantische Zögern vor einem ersten Schritt. Lebhaftige Diskussion über die katholisch-lutherische «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, 60 pp.

epd-Dokumentation, Nr.1/98, 2. 1.1998, *Polemische «erste Antwort» aus dem Ökumene-Institut Strassburg und die empörten Antworten von zwei namhaften Theologieprofessoren*, 40 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 3/98, 12.1.1998, *Eilert Herms: «Genau hinsehen, konstruktiv reagieren, Klarheit schaffen»/weitere Beiträge*, 56 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 7/98, 9.2.1998, *Professoren contra Kirchenleitungen: «... fordern wir dazu auf die Gemeinsame Erklärung in der vorliegenden Form abzulehnen ...»*

epd-Dokumentation, Nr. 11/98, 9.3.1998, *Briefwechsel Hirschler - Professoren, nordelbische Beschlüsse zur GE*, 60 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 15/98, 30.3.1998, *Tübinger Fakultät empfiehlt «differenzierte ... Zustimmung»*, 40 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 23/98, 2.6.1998, *Wozu wurde zugestimmt? Analyse einiger Beschlüsse, weitere Texte*, 76 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 27/98, 29.6.1998, *Die Beschlüsse des LWB-Rates*, 49 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 27a/98, 29.6.1998, *Antwort der katholischen Kirche auf die GE*, 16 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 32/98, 27.7.98, *Der Rat der EKD zur Antwort aus Rom*, 68 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 37/98, 31.8.98, *Eilert Herms: Die ökumenische Beziehungen zwischen der evangelischen und die römisch-katholischen Kirche in Spätsommer 1998. Stand, Aussichten, Wünschbarkeiten*, 60 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 37a/98, 31.8.1998, *Ökumene Institut Strassburg: Detaillierte Analyse*, 29 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 43/98, 19.10.1998, *Bischof Lehmann: Einig im Verständnis ...?*, 49 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 51/98, 30.11.1998, *LWB: Unterzeichnung der GE aufgeschoben*, 56 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 24/99, 7.6.1999, *Prof. Joachim Track: Grundsatzüberlegungen zur Erarbeitung der Zusatzpapiere zur GE*, 61 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 26/99, 21.6.1999, *Die Gemeinsame Erklärung wird am Reformationstag '99 in Augsburg unterzeichnet*, 24 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 39/99, 20.9.1999, *Causa non finita ... Zu früh gefreut?*, 29 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 43/99, 11.10.1999, *Wider den Augsburger Rechtfertigungsvertrag*, 68 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 45/99, 25.10.1999, *Breite Professoren-Front contra: 243 unterzeichnen Protest - Aufruf*, 76 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 52/99, 6.12.1999, *Augsburg '99: Unterzeichnung der lutherisch-katholischen Texte über die Rechtfertigungslehre*, 76 pp.

epd-Dokumentation, Nr. 52a/99, 6.12.1999, *Pressestimmen zu «Augsburg '99»*, 21 pp.

Altri contributi

ARNOLD M., *Enjeux et termes du debat à l'époque de Martin Luther*, in «Unité des Chrétiens», 115 (1999), pp. 4-7

ASENDORF U., *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*, Göttingen 1998, pp. 491-503

BAUR J., *Frei durch Rechtfertigung. Vorträge anlässlich der römisch-katholisch/lutherischen «Gemeinsamen Erklärung»*, Tübingen 1999

BAYER O. - JENSON R.W. - KNUUTILA S. (edd), *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannerman zum 60. Geburtstag*, Helsinki 1997, pp. 152-169

BEINTKER M., *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen*, Tübingen 1998

BIRMELE A., *Conséquences de la Déclaration commune*, in «Unité des Chrétiens», 115 (1999), pp. 20-23

– *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris - Genève 2000

BÖHNKE M., *Einheit am Ende des Weges? Zum Beitrag des differenzierten Konsenses für die Ökumene*, in «Cath», 3 (2000), pp. 166-178

BROWN S., *Les luthériens et les catholiques vont signer, le 31 octobre, la Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, in «Bulletin ENI», 11 (1999), pp. 2-3

BÜHLER P., *Le protestantisme contre les Indulgences. Pour un Jubilé de la justification par la foi en l'ans 2000*, Genève 2000 (trad. ted., Zürich 2000)

CARLETTO S., *La Dichiarazione cattolico-luterana sulla giustificazione. Cronistoria di un dibattito ecumenico*, in «Filosofia e Teologia», 15 (2001), pp. 157-178

CANNISTRÀ S., *Chiarire per unire. A proposito di un recente studio di Eberhard Jüngel sulla giustificazione*, in «La Scuola Cattolica», 129 (2001), pp. 417-453

DALFERTH I.U., *Einheit in Verschiedenheit. Ein neues ökumenisches Dokument zur Rechtfertigungslehre*, in «NZZ», 5.6.1999

DENEKEN M., *Les enjeux théologiques et pastoraux de la Déclaration*, in «Unité des Chrétiens», 115 (1999), pp. 16-19

DIECKMANN E., *Die Bedeutung der Methode des differenzierten Konsenses für die ökumenische Zusammenarbeit in Gemeinden*, in «Una Sancta», 55 (2000), pp. 259- 264

DNK/LWB (Pressemitteilung), *Gemeinsame Erklärung akzeptiert*, Hannover, Presstelle DNK/LWB, 28.5.1999

FLOGAUS R., *Von Regensburg nach Würzburg: Hoffnungsvoller Fortschritt oder alter Dissens in neuem Gewand?*, in «Theologische Literaturzeitung», 123 (1998), coll. 713-728

FORSBERG J., *Der finnische Beitrag zum Dokument Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in O. BAYER - R.W. JENSON - S. KNUUTILA (edd), *Caritas Dei*, pp. 152-169

GAMBERINI P., *La giustificazione del peccatore. La «Dichiarazione congiunta» tra cattolici e luterani*, in «RdT», 41 (2000), pp. 909-922

GRANE L., *Die ekklesiologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre - aus Luthers Sicht*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 1-13

– WIBERG B., *Romerkirken og lutherdommen. I anledning af «Fælleserklæring om Retfærdiggørelseslæring»*, in «Praeste Foreningens» (Blad 6), 10 (1998), pp. 210-216

GREIVE W. (ed), *Rechtfertigung in den Kontexten der Welt* (LWB Dokumentation, Nr. 45), Genève 2000

HÄRLE W., *Zur Gegenwartsbedeutung der «Rechtfertigungs»-Lehre. Eine Problemschizze*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 101-139

- *Lutherische Formeln - tridentinisch interpretiert*, in sito web: <http://www.w-haerle.de/formel.html> (ora in *epd-dokumentation*, Nr. 21/99)
- «*Roma locuta*», in «*Deutschen Pfarrerblatt*», 7 (1999), pp. 407-409
- HAMM B., *Die GE und die Theologie Luthers. Mut zur Verschiedenheit!*, in sito web: <http://www.epv.de/ge/hamm.html>
- HERMS E., *Der Dialog zwischen Päpstlichen Einheitsrat und LWB 1965-1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis*, in «*Theologische Literaturzeitung*», 123 (1998), coll. 657-714
- *Gewissheit in Martin Luthers «De servo arbitrio»*, in «*LJ*», 67 (2000), pp. 23-50
- HILBERATH B.J., *Das Gemeinsame erkennen. Zu Eberhards Jüngels jüngster «theologischer Studie in ökumenischer Absicht»*, in «*HK*», 1 (1999), pp. 22-26
- PANNENBERG W. (edd), *Zur Zukunft der Ökumene. Die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre»*, Regensburg 1999
- HINTZEN G., *Scheitert der katholisch-lutherische Dialog an einem «Grunddissens»? Stellungnahme zu einer These von Eilert Herms*, in «*Cath*», 3 (1999), pp. 1-32
- HOFF G.M., *Anders glauben - dem Anderen glauben. Die GER als Dokument einer fundamentaltheologischen Differenzhermeneutik*, in «*Cath*», 4 (2000), pp. 241-250
- HOFFMANN J., *Des dialogues à la déclaration commune*, in «*Unité des Chrétiens*», 115 (1999), pp. 8-11
- HOLC P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma 1999
- KASPER W., *Meilenstein auf dem Weg der Ökumene*, in «*StZ*», 124 (1999), pp. 736-739 (trad. it. in *DG*, pp. 304-309)
- KAUFMANN T., *Die «kriteriologische Funktion» der Rechtfertigungslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften*, in «*ZThK*» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 47-64
- KERNER H., *Folgen aus der Unterschrift der GE zur Rechtfertigungslehre*, in «*Una Sancta*», 55 (2000), pp. 253- 258
- KLAIBER W., *Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute*, Göttingen 2000
- KOCH G., *Wahrheitsfindung im Kompromiss? Anmerkungen zu einem weiter bedenkenswerten theologischen Thema*, in B. STUBENRAUCH (ed), *Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung*, Freiburg - Basel - Wien 1998, pp. 81-95
- KÖRTNER U.H.J., *Von der Konsensökumene zur Differenzökumene*, in «*KuD*», 47 (2001), pp. 290-307
- KREUZER M., *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der GER am 31. Oktober 1999 in Augsburg*, in «*FKTh*», 15 (1999), 3-4, pp. 288-299

– *Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Weg zur Einheit*, in «FKTh», 17 (2001), pp. 47-58

KÜHN U., *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Opportunities-Problems-Hopes*, in «Gregorianum», 80 (1999), pp. 609-622

JENSON R., *On the «Joint Declaration of the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church on the Doctrine of Justification»*, in «Pro Ecclesia», 6 (1997), pp. 137-141 (trad. it. in DG, pp.169-176)

LEHMANN K., *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 43/98, pp. 1-16 (trad. it. in DG., pp. 203-243)

– *Was für ein Konsens wurde erreicht ?*, in «StZ», 124 (1999), pp. 740-745

– *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft* (Referat zur Eröffnung der Herbst-Vollversammlung der DBK [25.9.2000], DBK Broschüre 2000)

LÜNING P., *Zur Frage nach der Wahrheit in der Ökumene*, in «Una Sancta», 1 (2001), pp. 83-96

MAFFEIS A., *Quali prospettive per il dialogo ecumenico? Il caso della giustificazione*, in «Teologia», 24 (1999), pp. 145-153

MARTENSEN H.L., *The Joint Declaration on Justification: a nordic catholic Perspective*, in «The Ecumenical Review», 52 (2000), 2, pp. 204-210

MEYER H., *Genèse, caractère et réception de la «Declaration»*, in «Unité des Chrétiens», 115 (1999), pp. 12-16

MOLTMANN-WENDEL E., *Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre*, in «Evangelische Theologie», 60 (2000), pp. 348-359

MÜLLER G.L., *Doch kein Konsens in der Rechtfertigungslehre? Zur Diskussion über «Die Gemeinsame Erklärung»*, in «Cath», 2 (1998), pp. 81-94

– *Voran zur vollen Gemeinschaft. Gegen das Votum der 150 Theologieprofessoren zur «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre»*, in «Christ in der Gegenwart», 8 (1998), pp. 1-4

MAURER E., *Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend?*, Göttingen 1998

NEUMANN B., *Ein Versuch über die Konsequenzen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in «Una Sancta», 55 (2000), pp. 231-246

NEUNER P., *Missklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion um die Rechtfertigungslehre*, in «StZ», 123 (1998), pp. 651-662

– *Ökumene in der Krise. Ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre gescheitert?*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», 1 (1999), pp. 9-24

– *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Brescia 2000, pp. 262-267; pp. 314-321

NØRGAARD-HØJEN P., *A Point of No Return? The Joint Declaration and the Future of Lutheran-Catholic Dialogue*, in «The Ecumenical Review», 52 (2000), 2, pp. 211-222

PANNENBERG W., *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in «StZ», 124 (1999), pp. 723-726

PESCH O.H., *Die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre». Entstehung-Inhalt-Bedeutung-Konsequenzen* (Vortrag 13 Januar 1998 bei Luther-Akademie Köln), pagina web: <http://kath.de/akademie/rahner/vortrag/Pesch-Rechtfertigungslehre.html>, 10.4.2001

PORRO C., *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione: orientamenti per la lettura*, in «RdT», 41 (2000), pp. 889-899

RAINER M.J. (ed), «*Dominus Iesus*». *Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche?*, Münster - Hamburg - London 2001, pp. 68-78

RATZINGER J., *Il mistero e l'operazione della grazia. Intervista a Gianni Cardinale*, in «Trenta Giorni», 6 (1999)

– *Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre*, in «Communio», 29 (2000), pp. 424-437

– *La pluralità delle confessioni non relativizza l'esigenza del vero* (cfr. pagina web: XOM/ikthys/dom.Jes_inter.html; la trad. it. dell'intervista di Ratzinger alla «FAZ» del 22 settembre 2000 è riprodotta anche in «L'Osservatore Romano», 8 ottobre 2000, pp. 4-5)

RINGLEBEN J., *Der Begriff des Glaubens in der «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» (1997). Ein theologisches Gutachten*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 232-249

– *Heilsgewissheit. Eine systematische Betrachtung*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 65-100

RUH U., *Umstrittener Konsens. Die Diskussion über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in «HK», 3 (1998), pp. 132-136

– *Etappensieg. Lutherischer Weltbund billigt Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in «HK», 7 (1998), p. 328

– *Ökumene: Katholische Antwort auf die Rechtfertigungserklärung*, in «HK», 8 (1998), pp. 386-388

SAARINEN R., *Die Rechtfertigungslehre als Kriterium*, in «KuD», 44 (1998), pp. 89-103

SATTLER D., *Die Gesamte lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren*, in «Cath», 2 (1998), pp. 95-114

SAUTER G., *Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre»*, in «Evangelische Theologie», 59 (1999), 1, pp. 32-48

SCHÄFER R., *Evangelische Dogmatik*, in «Theologische Rundschau», 66 (2001), 2, pp. 179-193

SCHEFFCZYK L., *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und die Norm des Glaubens*, in «Theologisches», 28 (1998), pp. 61-68

– *Die Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre*, in «FKTh», 14 (1998), pp. 213-220 (trad. it. in *DG*, pp. 189-202)

SCHOBERTH I., *Rechtfertigung und Schülersehnsucht. Zentralartikel ohne Resonanz?*, in «Evangelische Theologie», 59 (1999), 1, pp. 49-61

SCHWARZ R., *Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 14-46

SCHWARZ R. – MÜLLER G., *Die ökumenische Vereinbarung zur Rechtfertigungslehre im Diskurs der Lutherforscher. Kontra e Pro*, in «Luther», 71 (2000), pp. 143-150

SEIGFRIED A., *Übereinstimmung im Rechtfertigungsverständnis. Gemeinsame lutherisch-römisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in B. STUBENRAUCH (ed), *Dem Ursprung Zukunft geben*, pp. 225-252

– *Ein Meilenstein der Ökumene. Übereinstimmung «in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre», I Teil*, in «Theologisch-philosophische Quartalschrift», 148 (2000), pp. 185-198

– *Ein Meilenstein der Ökumene. Übereinstimmung «in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre», Fortsetzung*, in «Theologisch-philosophische Quartalschrift», 148 (2000), pp. 301-309

SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE, *La dichiarazione sulla giustificazione*, in «Riforma», 35 (1998), p. 5

– *Lettera al card. Cassidy, presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei cristiani*, in «Riforma», 35 (1998)

SÖDING T., *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre. Das biblische Fundament der «Gemeinsamen Erklärung» von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund*, Freiburg - Basel - Wien 1999

THEOBALD M., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, pp. 163-276

ULLRICH L., *Praxis und Prinzipien einer ökumenischer Hermeneutik. Dargestellt an der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre»*, in B. STUBENRAUCH (ed), *Dem Ursprung Zukunft geben*, pp. 185-224

– *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Bedeutung und Rezeption aus katholischer Perspektive*, in «Una Sancta», 4 (1998), pp. 353-368

WAINWRIGHT G., *Rechtfertigung: lutherisch oder katholisch?*, in «KuD», 45 (1999), pp. 182-206

WALLMANN J., *Der Streit um die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre»*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 207-251

– *Die wundersame Rückkehr der Konkordienformel in die württembergische Landeskirche*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 462-498

WANKE J., *Rechtfertigung - noch zeitgemäss?*, in «Cath», 3 (2000), pp. 161-165

WARTENBERG-POTTER B., *Der Gerechtigkeit Gottes begegnen Anmerkungen zum Diskurs über die Rechtfertigungslehre*, in «Evangelische Theologie», 60 (2000), pp. 360-370

WENZ G., *Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre?*, in «Una Sancta», 3 (1997), pp. 239-253

VI. EBERHARD JÜNGEL E LA «GE»

JÜNGEL E., *Das Verhältnis der paulinischen Rechtfertigungslehre zur Verkündigung Jesu*, Inaugural Dissertation Kirchliche Hochschule, Berlin 1961 (prima versione di *Paulus und Jesus*)

– *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen 1962 (trad. it. *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia 1978)

– *Gottes sein im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965, 1976 (trad. it. *L'essere di Dio è nel divenire*, Casale Monferrato [Torino] 1986)

– *Tod*, Gütersloh 1971, 1990 (trad. it. *Morte*, Brescia 1972)

– *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 1988

– *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 1992 (trad. it. *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo ed ateismo*, Brescia 1982)

– *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1977

– *Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie*, in L. GRANE - B. LOHSE (edd), *Luther und die Theologie der Gegenwart*, Göttingen 1980

– *Entsprechungen: Gott-Warheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, II, München 1980

– *Barth-Studien*, Zürich - Köln 1982

– *Zur Lehre vom Heiligen Geist. Thesen*, in U. LUTZ - H. WEDER, *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Göttingen 1983, pp. 97-118

– *Die Kirche als Sakrament?*, in «ZThK», 80 (1983), pp. 432-457

– *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, München 1983 (trad. it. *L'essenza della pace*, Brescia 1984)

– *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, Heidelberg 1985

– *Il rapporto tra rivelazione e nascondimento di Dio. Dialogo critico con Lutero e Barth*, in *La teologia in discussione*, Napoli 1987, pp. 83-110

- *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, München 1990
- *Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen*, in «Luther», 62 (1991), pp. 110-126
- *Ein Spott aus dem Tod ist worden*, in «Die Zeit», 16 febbraio 1996
- *Um Gottes willen - Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels aus Anlass einer ökumenischen «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre»*, in «ZThK», 94 (1997), pp. 394-406 (ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 46/97, pp. 52-59; trad. it. in *DG*, pp. 151-168)
- *Brief an das Institut für ökumenische Forschung, Herrn Dr. Theodor Dieter*, in *epd-Dokumentation*, Nr. 1/98, pp. 33-36
- *Martin Luthers entscheidende Exklusivartikel*, in «FAZ», 29.1.98 (ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 7/98, p. 54)
- *Unglaubliche Irreführungen. Wie Protestanten über ihren Glauben getäuscht werden*, in «Evangelische Kommentare», 2 (1998) (ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 11/98, pp. 34-37)
- *Glauben heisst Vertrauen. Über die Weisheit und den moralischen Sprengstoff der Rechtfertigungslehre*, in «NZZ», 13.7.1998, pp. 47-49
- *Römische Gewitter - Der Vatikan sorgt für ökumenische Ernüchterung*, in «Evangelische Kommentare», 8 (1998) (ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 37/98, pp. 29-31)
- *Ökumenische Aufklärung*, in «Frankfurter Rundschau», 7.8.1998 (ora in *epd-Dokumentation*, Nr. 37/98, pp. 25-28)
- *Amica Exegesis einer römischen Note*, in «ZThK» (Beiheft 10), 95 (1998), pp. 252-279
- *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998
- *Häresis - Ein Wort, das wieder zu Ehren gebracht werden sollte. Schleiermacher als Ökumeniker*, in «ZThK», 96 (1999), pp. 207-234
- *Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes*, in «ZThK», 96 (1999), pp. 405-423
- *Gemeinsamkeiten und Differenzen. Ein Brief von Eberhard Jüngel zum Rechtfertigungsstreit*, in «HK», 3 (1999), pp. 154-157
- *Kardinale Probleme*, in «StZ», 124 (1999), pp. 727-735
- *Indikative der Gnade - Imperative der Freiheit*, Tübingen 2000
- *Che cosa significa dire: Dio è amore?*, in «Protestantesimo», 56 (2001), pp. 154-168

– *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in M.J. RAINER (ed), «*Dominus Iesus*», Münster - Hamburg - London 2001, pp. 59-67

– *Paradoxe Ökumene*, in M.J. RAINER (ed), «*Dominus Iesus*», pp. 68-78

– *Credere in ecclesiam. Eine ökumenische Besinnung*, in «ZThK», 99 (2002), pp. 177-195

VII. LETTERATURA SECONDARIA SU EBERHARD JÜNGEL

CANNISTRÀ S., *La teologia non teista di Eberhard Jüngel*, Roma 2000

CISLAGHI A., *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di Eberhard Jüngel*, Brescia 1994

DE HART P.J., *Beyond the necessary God – Trinitarian faith and philosophy in the thought of E. Jüngel*, Atlanta 1999

GAMBERINI P., *Nei legami del Vangelo - l'analogia nel pensiero di E. Jüngel*, Roma 1994

KLIMEK N., *Der Gott-der Liebe ist. Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs «Liebe» bei Eberhard Jüngel*, Essen 1986

KOMAROOMI M., *Die Rechtfertigung des Menschen. Zur Theologie von Eberhard Jüngel – Ein katholischer Versuch*, Dissertation Universität Innsbruck 1999

LØNNING P., *Zum Thema «Verborgenheit Gottes». Bemerkungen zu Eberhard Jüngel*, in «KuD», 36 (1990), pp. 284-289

MARTINEZ CAMINO J., *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentacion de la teologia en la Modernidad*, W. Pannenberg y E. Jüngel, Madrid 1992

PAULUS E., *Liebe - das Geheimnis der Welt - formale und materiale Aspekte der Theologie E. Jüngels*, Würzburg 1990

RODRIGUEZ-GARRAPUCHO F., *Zum Thema Crux» de Jesus y el ser de Dios - La teologia del crucificado en E. Jüngel*, Salamanca 1992

ROHLS J., *Ist Gott notwendig? - Zu einer These von Eberhard Jüngel*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 22 (1980), pp. 282-296

ROYON C., *Dieu, l'homme et la croix. Stanislas Breton et Eberhard Jüngel*, Paris 1998

SPIJTH R., *Creatio, contingency and divine presence in the theologies of Thomas F. Torrance and E. Jüngel*, Lund 1995

SGUBBI G., *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel*, Roma 2000

TONIOLO A., *La teologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jüngel*, H.U. von Balthasar e G.W. Hegel, Roma 1995

WEBSTER J.B., *Eberhard Jüngel. An introduction to his Theology*, Cambridge 1986

ZIMANY R.D., *Vehicle for God - the metaphorical theology of E. Jüngel*, Macon (GA) 1984

VIII. LETTERATURA VARIA

ANDRÉE U. - MIEGE F. - SCHWÖBEL C., *Leben und Kirche. Festschrift für Wilfried Härle zum 60. Geburtstag*, Marburg 2001

AUER J. - RATZINGER J., *Il mondo come creazione. Piccola dogmatica cattolica*, Assisi 1977 (or. ted. Regensburg 1974)

BARTH H.-M., *Martin Lutero all'origine della società moderna*, in «Protestantismo», 52 (1997)

BARTH K., *Introduzione alla teologia evangelica*, Milano 1968

BAYER O., *Leibliches Wort*, Tübingen 1992

BEER T., *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980

BERNARDI P.G. - GIORDANO G. - LINGUA G., *La Decisione di Credere. Per una comprensione della fede come atto pratico*, Fossano 1996

BESCHIN G. - CAMBI F. - CRISTELLON L. (edd), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Brescia 2002

BEUTEL A., *Versöhnte Vielfalt?*, in «ZThK», 98 (2001), pp. 247-264

BLAUMEISER H., *Martin Luthers Kreuzestheologie*, Paderborn 1995

BLOCH E., *Gesamtausgabe*, 16 voll., Frankfurt a.M. 1962-1977

BOF G., *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Brescia 1999

BRANDEBURG A., *Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung*, Paderborn 1960

BÜHLER P., *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers Theologia crucis*, Tübingen 1981

CERETI G., *L'ecumenismo cristiano*, in G. FILORAMO - D. MENOZZI (edd), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Roma - Bari 1997, pp. 353-396

CESAREO V. - CIPRIANI R. et al., *La religiosità in Italia*, Milano 1995

CONGAR Y., *Regards et Réflexions sur la christologie de Luther*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, pp. 457-486

– *Martin Luther. Sa foi, sa Réforme. Études de théologie historique*, Paris 1983

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, in «La Civiltà cattolica», 151 (2000), pp. 468-508 e «Il Regno-documenti», 5 (2000), coll. 137-153

DE LUBAC H., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965 (trad. it. *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978)

– *Exegèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964, (trad. it. *Esegesi medioevale*, Milano 1986-)

DELUMEAU J., *Il peccato e la paura*, Bologna 1992

Dictionnary of the ecumenical Movement, Genève 1991 (trad. it. *Dizionario del movimento ecumenico*, Bologna 1994)

DILTHEY W., *Gesammelte Schriften*, Leipzig - Berlin 1914-1936

FLOGAUS R., *Theosis bei Luther und Palamas. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997

FORTE B., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993

– *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1992 (nuova ed. Brescia 2001)

FRIES H. - RAHNER K., *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Freiburg - Basel - Wien 1983 (trad. it. *Unione delle Chiese, possibilità reale*, Brescia 1986)

FUCHS E., *Hermeneutik*, Bad Cannstadt 1958 (trad. it. *Ermeneutica*, Milano 1974)

GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (trad. it. *Verità e Metodo*, Milano 1983)

GHISELLI A. - KOPPERI K. - VINKE K.R. (edd), *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturiendes Prinzip der Theologie Luthers*, Helsinki - Erlangen 1993

HACKER P., *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz - Wien - Köln 1966

HAMM B. - MOELLER B. - WENDEBOURG D., *Reformationstheorien. Ein kirchenhistoriker Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995

HAMMANN G., *Clarté et autorité de l'Écriture: Luther en débat avec Zwingli et Erasme*, in «Etudes Théologiques et Religieuses», 2 (1996), pp. 175-207

HÄRLE W. - HEESCH M. - FRANK-PREUL R., *Befreiende Wahrheit. Festschrift für Eilert Herms zum 60. Geburtstag*, Marburg 2000

HÄRLE W., *Dogmatik*, Berlin - New York 1995

HAUSCHILD W.-D., *Geist Heiliger*, in *TRE*, XII, Berlin - New York 1984, coll. 196-217

HEIDEGGER M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1975

HEITMANN C. - MÜHLEN H., *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Milano 1977

- HENNING C. - LEHMKÜHLER K. (edd), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998
- HERMS E., *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Antwort auf den Rahner Plan*, Göttingen 1984
- *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987
- HEUBACH J. (edd), *Der Heilige Geist. Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, Erlangen 1996
- JEDIN H., *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg 1949-1975 (trad. it. *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1949-)
- JUNGHANS H., *Martin Luthers letzte Jahre*, in «Luther», 67 (1997), pp. 114-131
- KAISER B., *Luther und die Auslegung des Römerbriefes*, Bonn 1995
- KASPER W., *Spiritualità ed ecumenismo*, in «Rivista teologica di Lugano», 7 (2002), pp. 211-224
- LOHSE B. (ed), *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968
- LORTZ J., *Die Reformation in Deutschland I. Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung*, Freiburg 1939 (trad. it. *La Riforma in Germania*, Milano 1971, 1979)
- MAFFEIS A., *Il dialogo ecumenico*, Brescia 2000
- *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Milano 1991
- MANNS P. (ed), *Zur Lage der Lutherforschung heute*, Wiesbaden 1982
- MIEGGE G., *Lutero giovane*, Milano 1977 (prima ed. *Lutero*, I, Torre Pellice 1944)
- MOLTMANN J. (ed), *Theologie der Hoffnung*, München 1964 (trad. it. *Teologia della speranza*, Brescia 1970)
- *Der gekreuzigte Gott*, München 1972 (trad. it. *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973)
- *Le origini della teologia dialettica*, trad. it., Brescia 1976
- *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, trad. it., Brescia 1997
- MOSTERT W., *Glaube und Hermeneutik*, Tübingen 1998
- MÜNTZER T., *Scritti politici*, Torino 1972
- NEUMANN B., *Sakrament und Ökumene*, Paderborn 1997
- PANNENBERG W. - RENDTORFF R. - WILCKENS U., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961 (trad. it. *Rivelazione come storia*, Bologna 1969)
- PARMENTIER E., *L'autorité doctrinale, une perspective luthérienne en introduction aux enjeux oecuméniques*, in «Revue des sciences religieuses», 75 (2001), pp. 47-67

- PRENTER R., *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie*, München 1954
- RAHNER K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976 (trad. it. *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1984)
- RICOEUR P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, trad. it., Brescia 1977
- SAARINEN R., *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*, Stuttgart 1989
- SCHEEL O., *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929
- SCHEIBLE H., *Melanchthon. Eine Biographie*, München 1996 (trad. it. *Melantone. Una biografia*, Torino 2000)
- SCHIRNER A., *Das Paulusverständnis Melanchtons 1518-1522*, Wiesbaden 1967
- SMALLEY B., *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952 (trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1970)
- URBAN H.J. - WAGNER H., *Handbuch der Ökumenik*, 4 voll., Paderborn 1985-1987
- VAJTA V., *Die Kirchen der Welt, XV: Die evangelisch-lutherische Kirche*, Berlin 1983
- VELATI M., *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996
- VIGNAUX P., *Luther. Commentateur des Sentences*, Paris 1935
- VLACICH M. (Flacius Illyricus Mathias), *De ratione cognoscendi sacras litteras*, Frankfurt a.M. 1719
- VON LOEWENICH W., *Luthers Theologia crucis*, Witten 1929, 1967 (trad. it. *La teologia della croce di Lutero*, Bologna 1975)
- *Luther und der Neuprotestantismus*, Witten 1960
- WEIJENBORG R., *Die wittenberger Römerbriefvorlesung des Erfurter Augustiners Johannes Lang. Erstausgabe nach dem Vat. Pal. Lat. 132 mit Einleitung und Kommentar*, in «Antonianum», 51 (1976), pp. 394-494
- WENDEL F., *Calvin*, Paris 1950
- WHITE G., *Luther as Nominalist. A study of the logical Methods used in Martin Luther's Disputations in the Light of their medieval Background*, Helsinki 1994
- WICKS J., *Heiliger Geist-Kirche-Heiligung. Einsichten aus Luthers Glaubensunterricht*, in «Cath», 2 (1991), pp. 79-101
- ZUR MÜHLEN K.H., *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972
- «Affekt», in *TRE*, I, Berlin - New York 1977, coll. 599-612
- *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*, Tübingen 1980

- *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Göttingen 1995
- *Zur Trinitätslehre in der lutherischen Kirche*, Erlangen 1996

Indice dei nomi di persona

- Agostino d'Ippona, 23, 43, 58, 60, 78n,
 80, 223, 233n
 Agricola M., 30
 Alberigo G., 209
 Althaus P., 37, 39, 40
 Amsdorf N., 31, 48
 Anderson H.G., 88n, 274
 Aristotele, 22, 233n
 Astfalk J., 246
 Atanasio d'Alessandria, 44
 Autiero A., 9
 Bäumer R., 55
 Baio M., 72
 Balthasar H.U. von, 51, 52, 209, 210n
 Bañez D., 29
 Barth H.M., 136n, 137, 137n, 158n,
 175n, 267, 270
 Barth K., 33, 38, 39, 43, 50, 51, 72,
 73n, 179, 179n, 180, 219n
 Baur J., 44, 61, 62, 240n, 259, 259n,
 260
 Bayer O., 69n, 273
 Bea A., 49
 Becker K.J., 262
 Beer T., 55
 Beintker M., 259n
 Beutel A., 139, 253n, 267, 273, 276
 Birmelé A., 108n, 247, 251, 251n,
 252n, 253, 253n, 254, 254n
 Blaumeiser H.
 Böhnke M., 214n
 Bogdahn M., 86n
 Bonifacio VIII, 207n
 Bornkamm H., 37
 Bornkamm K., 139
 Borsari M., 9
 Bosco N., 10
 Brand E.L., 262
 Brandenburg A., 53, 55
 Brunner E., 38
 Bucer M., 14, 27, 145n
 Bühler P., 9, 10, 216n
 Bultmann R., 42, 45, 179n
 Burgess J.A., 88n
 Caietano (Tommaso Da Vio), 119
 Calvino G., 27, 31, 48, 223
 Campi E., 9, 10
 Cardinale G., 239n
 Carletto S., 21n, 216n
 Carlo V, 27, 144n
 Cassidy E.I., 67n, 69n, 147, 149n, 169,
 169n, 171n, 172n, 176, 198, 199,
 200n, 213, 263, 269, 271-273,
 276
 Cereti G., 88n, 139n, 229n, 271
 Cesareo V., 80n
 Chemnitz M., 29
 Cipriani R., 80n
 Cochläeus J., 25
 Cohen H., 45
 Congar Y., 50
 Contarini G., 14, 26, 27, 145n, 256
 Cordatus K., 30
 Cruciger, 30
 Cullmann O., 51
 Dalferth I.U., 122, 123, 123n, 124, 125,
 126, 127, 128, 129, 130, 131,
 131n, 132, 133, 133n, 134, 134 n,
 142n, 146, 183, 236, 237, 237n,
 238, 245n, 251, 253, 264, 265,
 274
 Danna C., 245
 De Lubac H., 52
 Delumeau J., 79n

- Denifle H., 25, 26, 36, 50
 Deuser H., 273
 Dieter T., 68n, 108n, 122, 124, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 133,
 142n, 147n, 192, 193, 247, 262,
 265, 270
 Dilthey W., 35
 Drobny S., 239n
 Dunn J., 44
 Ebeling G., 38, 39, 45, 46, 47, 63, 64,
 70n, 87, 87n, 139, 141n, 181n,
 228, 233, 233n, 235n, 236n, 266,
 277
 Eck J., 143, 144, 145n
 Elert W., 39
 Fabbri R., 95n
 Ferrario F., 246, 246n
 Ficker J., 36
 Filo J., 274
 Fitzmeyer J., 44, 68n, 221n
 Flacio Illirico M., 31
 Flogaus R., 140, 141, 141n, 142, 142n,
 143, 144, 145, 145n, 146
 Forsberg J., 69n, 107n
 Forte B., 9, 10, 275
 Frieling R., 119n, 158, 158n, 255,
 270
 Fries H., 53
 Fuchs E., 45, 179n
 Galilei G., 176
 Gamberini P., 245n
 Garelli F., 80n
 Gestrich C., 141n
 Geyer C., 244n, 276
 Giansenio C., 29, 72
 Giovanni XXIII, 49, 69n
 Giovanni Paolo II, 16, 59, 67n, 148n,
 163n, 174, 211n, 214, 215n, 248,
 272, 273, 275-277
 Gloege G., 192
 Godescalco d'Orbais, 24
 Gogarten F., 38, 39
 Granvella (Granville) A., 145n
 Greive W., 217n
 Grisar H., 50
 Gropper J., 14, 26, 145n
 Hacker P., 55
 Härle W., 44, 133n, 181n, 235, 235n,
 236n, 237n, 253n, 266, 273
 Hanselmann J., 272
 Harnack A. von, 35
 Harnack T. von, 34, 40
 Heidegger M., 45, 233n
 Herms E., 44, 52, 157n, 159, 159n, 160,
 160n, 181, 199, 199n, 266, 271
 Herrmann R., 37
 Herrmann W., 35, 45
 Hilberath B.J., 196n, 203, 203n, 204,
 205, 206, 207, 208, 254, 254n,
 255n
 Hintzen G., 159n
 Hirsch E., 37
 Hirschler H., 138, 138n, 139, 140n,
 167, 167n, 168, 187n, 263, 265-
 267, 270, 272
 Hoffmann W., 34
 Holc P., 69n, 250, 250n
 Holl K., 36, 37, 40, 72, 219, 219n
 Hobbes T., 184
 Hossfeld F. L., 256n
 Hübner H., 44, 221n, 256n
 Hüffmeier, 263
 Huovinen E., 69n, 262
 Hus J., 176
 Ireneo di Lione, 44
 Ishaya P., 274
 Iserloh E., 46, 50, 55
 Iwand H.J., 37, 38
 Jaeger L., 163n
 Jedin H., 50
 Jenson R.W., 69n, 247
 Jérémie (Metr.), 276
 Jüngel E., 9, 39, 42, 46, 47, 63, 64, 68n,
 73n, 82, 87, 87n, 108, 123n, 126,
 133, 134n, 151, 179, 180, 180n,
 181, 181n, 182, 182n, 183, 183n,
 185, 187, 187n, 189, 189n, 190,
 191, 192, 193, 193n, 194, 195n,
 196, 197n, 198, 199, 200, 200n,
 201, 203, 203n, 204, 205, 206,
 207, 208, 208n, 209, 209n, 210,
 210n, 211n, 226n, 233, 233n,

- 242, 245n, 252n, 253, 255n, 263,
263n, 264, 265, 267, 270, 274,
275-277
- Kähler M., 39
- Käsemann E., 42, 111n, 257
- Kant I., 33
- Karger M., 248n
- Kasper W., 18, 163n, 180, 188, 188n,
190, 191, 192, 213, 249, 264, 265,
275-277
- Kertelge K., 44, 221n, 256n
- Kierkegaard S., 228
- Kircheim H., 274
- Klaiber W., 257, 257n, 258
- Klein N., 126n
- Knuth H.C., 255, 272
- Knuuttila S., 69n
- Krause C., 170n, 213, 214, 215n, 270,
275, 277
- Krenn K., 239n
- Kreuzer M., 208n, 239n, 240n
- Kühn U., 55, 62, 133n, 134n, 136n,
156n, 163n, 267, 270
- Küng H., 50, 51, 72, 72n, 73n, 203n,
206, 209, 224n, 276
- Küss O., 44
- Lagarde de P., 36
- Lange D., 62
- Lanzetti C., 80n
- Lehmann K., 55, 62, 88n, 163, 163n,
164, 164n, 165, 166n, 167, 167n,
168, 173n, 211n, 249, 272, 275,
276
- Leone X., 215
- Levin C., 94n
- Löscher J.V., 21
- Loewenich W. von, 35, 37
- Lora E., 207n
- Lortz J., 50, 72
- Löser W., 239n
- Lotze H., 45
- Lüning P., 259, 259n,
- Lutero M., 14, 16, 19, 20, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 39, 40, 44, 45, 46,
47, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 60, 62, 69n, 71n, 72, 75,
76, 77, 78, 80, 93, 93n, 95n, 101,
102, 104, 112, 114, 121, 129, 130,
141n, 144, 159n, 176, 177, 185,
190, 191, 195n, 200, 200n, 206,
208, 210n, 219n, 220, 221n, 223,
224n, 236, 236n, 240, 241, 246,
256, 258, 273
- Lyonnet S., 44, 51
- Maffei A., 67n, 107n, 247
- Mannermaa T., 44, 69n, 93n, 141n
- Manns P., 50, 54, 177
- Maurer E., 230n
- Mc Grath A., 44
- Melantone F., 14, 21, 30, 32, 34,
71n, 72, 95, 95n, 104, 145n, 195n,
258
- Meyer H., 55, 67n, 68n, 108n, 126n,
136n, 158n, 180, 194, 195n, 262,
267
- Miggelbrink R., 259n
- Möhler J.A., 48
- Møgedal S., 274
- Molina de L., 29
- Moltmann J., 276
- Morone G., 28, 256
- Müller G., 44
- Murphy T.A., 88n
- Newman J.H., 48
- Niebuhr K.W., 111n, 256n
- Nietzsche F., 232
- Noko I., 67n, 70n, 169, 169n, 171n,
213, 261, 262, 270-272, 274
- Noth M., 94n
- Ockham G., 253
- Osiander A., 31, 71n, 72
- Palamas G., 44, 141n
- Pannenberg W., 37, 47, 55, 62, 88n,
163, 180, 195, 195n, 196n, 203n,
226, 226n, 249, 254, 254n, 255,
260n, 267, 275
- Paolo III., 26
- Paolo VI., 148n
- Parente P., 51
- Parish Sanders E., 44, 111n, 221n
- Parmentier E., 242n

- Pesch O.H., 44, 53, 54, 62, 163n, 205,
 207, 224n, 255
 Peters A., 37, 44
 Pfeffinger J., 31
 Pflug J., 145n,
 Pfnür V., 55
 Pio X., 49
 Pio XI., 49
 Pio XII., 49, 209, 209n, 210n
 Pistorius J., 25
 Pole R., 27, 256
 Pöhlmann H.G., 126n, 180, 194, 195,
 195n, 267
 Prenter R., 46
 Rad G. von, 94n
 Raem H.A., 262, 269
 Rahner K., 51, 52, 73n, 206, 209, 210n,
 224n, 254
 Ratzinger J., 55, 69n, 168, 170, 170n,
 171n, 199, 204, 211n, 239, 239n,
 240, 241, 242, 243, 244n, 253,
 270, 272, 273, 276
 Renz J., 268
 Reumann J., 44, 68n, 111n, 221n
 Ricca P., 246, 246n
 Ricoeur P., 222
 Ringleben J., 273
 Ritschl A., 34, 36, 45, 219n
 Root M., 108n, 147n, 247, 262, 270
 Rousseau J.J., 184
 Rovati G., 80n,
 Rückert H., 38
 Saarinen R.J., 45, 108n, 230n, 247
 Schäfer R., 240n
 Scheele P.W., 163n, 255, 262
 Scheffczyk L., 160n, 224n, 239n, 248,
 248n, 276
 Schleiermacher D.E.F., 33, 39
 Schlier H., 44
 Schmaus M., 53
 Schmoll H., 195n, 240, 252
 Schneider T., 260n
 Schütte H., 126n, 156n, 272
 Schweitzer A., 41, 111n
 Schwöbel C., 255
 Schwarz R., 46, 139, 236, 236n, 266,
 273
 Seidemann J., 34
 Seifried M.A., 221n
 Semmelroth O., 209n
 Seripando G., 26, 28, 256
 Simionati R., 207n
 Söding T., 93n, 249n, 256, 256n
 Spinoza B., 184
 Stählin W., 163n
 Stendhal K., 111n
 Straalset G., 70n.
 Strigel V., 31
 Stuhlmacher P., 42
 Theobald M., 256n
 Thurn und Taxis G., 239n
 Tillich P., 39, 40, 78, 78n
 Tommaso d' Aquino, 53, 54, 173n, 223,
 224n
 Track L., 272
 Troeltsch E., 35
 Ullrich L., 262
 Untergassmair L., 126n
 Urban H.J., 259n
 Vattimo G., 10
 Vlk M., 276
 Vogelsang E., 37
 Voicu S., 88n, 139n, 229n
 Volk H., 53
 Wagner H., 255
 Wallmann J., 69, 69n, 70n, 87n, 138n,
 139, 147n, 181n, 183n, 194, 252n,
 267, 270, 273
 Wanke J., 259n
 Webster J., 245n
 Wendebourg D., 68n, 189n, 262, 266
 Wenz G., 276
 Wesley J., 258
 Wicks J., 250, 262
 Wilckens W., 44, 249, 250, 256n
 Willebrands J., 58
 Wolf E., 38
 Wrede W., 41, 111 n
 Zur Mühlen K.H., 46
 Zwingli H., 27

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003

«Annali di studi religiosi»

1, 2000

2, 2001

3, 2002

Collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40382-7



9 788810 403822 >